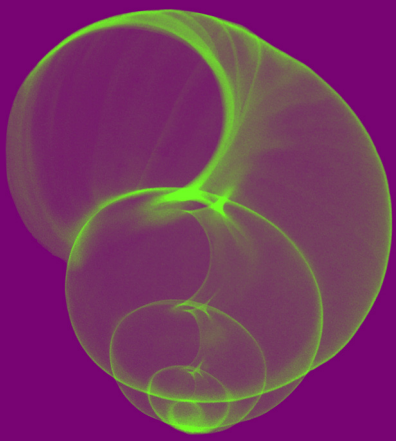
TETRALOGIE
REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE
2

Hans P. Sturm

Vom Un-Wesen der Re–flexion



Edition Verstehen

Hans P. Sturm

TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

UNIVERSAL-EINFÜHRUNG

IN JEDES
DER

13 BÜCHER

Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg [1]2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2
Vom Un-Wesen der Re–flexion.
Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-13-6

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Motiv (modifiziert): Pond Snail, ©Green Things 2007
Röntgenphotographie von George Green, Coronado/CA
Autor und Verlag danken dem Copyright-Eigentümer für die kostenfreie
Zur-Verfügung-Stellung und Genehmigung der Verwendung

Print-Erstaugabe Augsburg 2021

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-13-6

AUGSGANGSPUNKT
(ÜBERBLICK)

Um den Zugang zur unentgeltlichen Digital-Publikation meiner Hauptwerke mit dem übergreifenden Titel ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ in 13 Bänden zu vereinfachen, stelle ich jedem der so zu bezeichnenden Faszikel diese Hinweise zur Erleichterung des Umgangs mit den satztechnischen, sprachlichen, methodischen und einigen diesbezüglich relevanten inhaltlichen Charakteristika voran. Diese Hilfestellung kommt nicht zuletzt denen entgegen, die sich die philo-sophischen Inhalte des Werks nicht in Gänze erschließen wollen, für spezielle Themengebiete, welche in dessen einzelnen Büchern ausgearbeitet sind, aber interessieren. Die darin gesammelten Angaben sollen übergreifend für alle Bände und deren Teilbände gelten. Auf Besonderheiten der jeweiligen Einzelbände wird in diesen selbst mit vorangestellten Bemerkungen zu den relevanten formalen und technischen Spezifika aufmerksam gemacht. Die sieben Faszikel der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ habe ich mit einer eigenen Einleitungsstudie, der ›Widerspiegelung des Geistes II/1‹ eröffnet.

In diesem Zusammenhang dürfte es nicht unerheblich sein zu erwähnen, daß die im Druck erschienenen Hauptbände ›Weder Sein noch Nichtsein‹ (digital: ›Tetralogie 1‹) und ›Urteilsenthaltung‹ (digital: ›Tetralogie 4‹, mit dem neuen Titel ›Ansichhalten‹) in beträchtlichem zeitlichen Abstand zu den übrigen meiner Studien in Buchform erarbeitet, geschrieben und publiziert wurden. Satztechnisch bedeutet das, daß sie unter den Anfangsbedingungen der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, was nicht nur

bei der typographischen Generierung von für die Transliteration des Sanskrit, Päli und Altriechischen benötigten Sonderzeichen beträchtliche Schwierigkeiten bereitete, sondern sich mir, einem Amateur in Sachen elektronische Datenverarbeitung, auch bei der Konvertierung und weiteren Aufbereitung der vorhandenen Daten zur Bearbeitung auf den neuesten, für die digitale Veröffentlichung erforderlichen Betriebssystemen als ein schier unüberwindliches Hindernis in den Weg stellte. Nach zahlreichen vergeblichen Versuchen wollte ich die Unternehmung schon abbrechen. Durch mein unermüdliches Aus- und Herumprobieren fand ich dann aber doch einen Weg, genauer gesagt, einen Umweg, auf dem die Konvertierung über einige aufwendige Zwischenschritte möglich wurde. Die insgesamt entstandene zeitliche Verzögerung der Fertigstellung durch all das ist natürlich beträchtlich und in vielen Monaten zu bemessen.

Betreffs der digitalen Neuveröffentlichung meiner genannten beiden Erstlingswerke mußten im Gefolge davon viele arbeitsintensive schriftsatztechnische Veränderungen gegenüber der Druckfassung vorgenommen werden. Da meine beiden zeitlich frühest publizierten Bücher in Wissenschafts-Verlagen nach deren Layout-Kriterien erschienen und meine elektronischen Fassungen, wie erwähnt, noch mit den Mitteln der Anfangszeit der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, mußte für die digitale Ausgabe ein neuer Schriftsatz angefertigt werden, bei dem sowohl das Schrift- und Seitenlayout als auch die Paginierung an die Gestaltungskriterien der später erschienenen und von mir selbst gesetzten Bände angeglichen wurde. Einige nicht ins Gewicht fallende Besonderheiten bei der Zitierweise mußten allerdings gemäß der im Druck erschienenen Veröffentlichung belassen werden. Dafür werde ich gleich noch die Gründe nennen.

Abgesehen von bestimmten Schriftauszeichnungen und Anführungszeichen, deren Arten ich damals nicht eins zu eins aus den Originalen übernehmen, sondern nur mit Hilfe mir zur Verfügung stehender Darstellungsweisen wiedergeben konnte, hat das nur formale und je nach Geschmack ästhetische Relevanz. Wo ich keinen oder nur einen inakzeptabel schweren Zugang zu den benötigten Texten hatte, um einen Abgleich vorzunehmen, wurden sie im digitalen Text entweder wie in den gedruckten Büchern beibehalten oder ich versuchte sie aufgrund des Kontexts bzw., soweit erinnerlich, aus dem Gedächtnis originalgetreu wiederzugeben. In die 8 Bücher der ›Tetralogie 3‹ und die ›Tetralogie 2‹ konnte ich diesbezüglich überhaupt nicht mehr eingreifen, was besonders für die in Zitaten vorkommenden Anführungszeichen gilt, die oft nicht nach den Originalen, sondern pragmatisch gemäß dem Ähnlichkeits- und Deutlichkeitsprinzip gesetzt wurden, wobei doppelte Anführungsstriche unten und oben häufig durch doppelte Guillemets mit der Spitze nach innen ersetzt sind. Wo möglich, gab ich Anführungszeichen in Zitaten genau nach den dort verwendeten Zeichen an, auch wenn dies nach der üblichen und bisher verbindlichen deutschen Rechtschreibung inkorrekt ist.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, daß Originaltexte von sogenannten Klassikern bis in die Moderne, die je nach Alter und Herkunft in nicht mehr gebräuchlichen oder veralteten Sprachen abgefaßt sind, wo irgend möglich, in Kursivschrift wiedergegeben wurden. Dabei ist zu beachten, daß darin vorkommenden Schriftauszeichnungen in umgekehrter Schriftlage aufscheinen: Normalschrift kursiviert, Kursivschrift normal, Transkriptionen und Transliterationen immer kursiv. Ist ein Quellentext in Lateinschrift mit oder ohne diakritische Zeichen meiner Übersetzung beigefügt, wurde auch dieser kursiviert. Diesbezügliche graphische Varianten wurden ausschließlich zu Zwecken der Übersichtlichkeit eingeführt.

Nachdem die umformatierten Texte, insbesondere die umschriftlichen Sonderzeichen, nach der Konvertierung der Daten nicht durchgehend und in jedem Falle überprüft werden konnten, bleibt mir nur zu hoffen, daß sich bei der mehrfachen elektronischen Datenumwandlung und der Nachbearbeitung der Texte keine oder nur wenige unentdeckte und unwesentliche Fehler eingeschlichen haben, für die ich die genau Lesenden und Mitdenkenden, aber auch die satz- und schriftspezifisch Interessierten um Nachsicht bitte. Die Alternative dazu wäre womöglich gewesen, wegen der notwendigen mehrmaligen, d.h. langwierigen und arbeitsaufwendigen Prüfung der Daten, diese, aus welchem konkreten Grund auch immer, schließlich nicht mehr veröffentlichen zu können.

An den ersten beiden meiner Hauptwerke wurden für die Digitalfassung vor allem an den Stellen Korrekturen von Druckfehlern, Umformulierungen und Umarbeitungen vorgenommen sowie Ergänzungen und Hinweise eingefügt, an denen mein Forschen und Denken im Laufe der Zeit tiefer in deren Gegenstände eindrangen und sich deren Konturen immer deutlicher abzeichneten, was einerseits zur Fokussierung meiner Erkenntnisbemühungen und damit zu einer Schärfung des Blicks und Intensivierung meiner geistigen Bemühungen bezüglich der betrachteten Themengebiete führte, da diese Fokussierung jedoch auf das Grundwebmuster des Wirklichen an sich gerichtet war (und weiter ist), stellte sich, soweit das angesichts meiner von Beginn an gewählten metatheoretischen Methodik überhaupt möglich und nötig war, andrerseits eine Weitung des Blicks zum Über-Blick und zur Gesamtschau ein, die der historio-doxographischen wie interkulturalen Vorgehensweise bei der Darstellung traditionellen philosophischen Gedankenguts Struktur, d.h. Form und deutliche Konturen verlieh, was bedeutet, daß dieses nicht nur tatsachenentprechend wiedergegeben, sondern auch

meditativ-reflektorisch analysiert und endlich, doch wichtigst, kontemplativ-intuitiv durchdrungen und geklärt wurde. Aus diesem Grund wäre es für Leser, die gedruckte Werke bevorzugen, dennoch keine schlechte Idee, wenn sie beim Studium meiner Bücher den Text immer auch mit der digitalen Fassung verglichen, um die darin vorfindlichen Verbesserungen oder Veränderungen zur Kenntnis nehmen zu können.

Von außen betrachtet drückt sich in der moderaten Überarbeitung nicht nur aus, daß die »Strukurtheorie der Re–flexion« zu Anfang meines philo-sophischen Schaffens noch offene Denkräume hatte, sondern daß auch nicht alles auf einmal gesagt werden kann. Letzteres gilt sozusagen auch in Gegenrichtung, vom Späteren zum Vorhergehenden, was bedeutet, daß es sich sehr wohl lohnt, beim Lesen und Bedenken meiner später entstandenen Schriften die unter anderen Blickwinkeln formulierten Argumentationen und reichlich kompilierten Dokumentationen früherer zu berücksichtigen und sowohl zur Förderung der Erkenntnis als auch zur Vermehrung der Kenntnisse zu Rate zu ziehen, wodurch ein umfassenderes Bild, möglicherweise sogar ein Gesamtbild der von mir vorgelegten Philosophiedarstellung zu gewinnen ist.

Die dem hier formulierten Generalprolog beigefügten Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bücher, die in diesen Büchern enthaltenen Namensregister und die Durchsuchbarkeit der digitalen Fassung der ›Tetralogie‹ eröffnen hierzu ungeahnte Möglichkeiten. Letztere kann auch dann eine Hilfe sein, wenn die Namensregister der ›Tetralogien‹ 1 und 4 kleinere Mängel aufweisen sollten, die bei der Erstellung innerhalb mehrerer Arbeitsschritte entstanden sein könnten und ob des ungeheueren Aufwands und der unerträglichen Forschungs- und Lebensumstände (künftige Leser mögen sich über die Zeit, in der diese digitale Veröffentlichung vorbereitet wurde, in ideologiefreien Dokumentationen und

Geschichtsbüchern kundig machen) dabei nicht in einem oder zwei zusätzlich erforderlich gewesenen Korrekturgängen beseitigt werden konnten.

Der Anfang meiner forscherischen Tätigkeit war aufgrund einer nicht allzu engen, dennoch offiziellen Einbindung in die akademische Welt zudem durch die Vorgaben geprägt, mich der Standards der etablierten und institutionalisierten Wissenschaft, insbesondere was deren vermeintlich unzweifelhafte Disziplinen, wie z.B. Philologie oder Logik, betrifft, bedienen zu sollen, ja zu müssen, aber auch zu können, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, die sich auf Bereiche bezog, in denen ich transkulturales Vorwissen hatte, das dem etablierten Verständnis von Geistigem fremd war und mehr denn je ist, ihm vielmehr konträr gegenübersteht. Das verbreitete Selbstverständnis der westlichen, nun globalisierten Wissenschaft, lautete doch, zumindest wie es in ihren Propagandaschriften zu lesen ist, daß ihre Vertreter der Wahrheit(s-suche) und Wahrhaftigkeit, d.h. wissenschaftlicher Redlichkeit verpflichtet sind und sie insgesamt das ist, was ein weit über die Wissenschaft hinaus anerkannter deutscher Sozialforscher vor Jahrzehnten noch mit der Aufschrift »herrschaftsfreie Diskursveranstaltung« versehen unters Volk, und nicht nur das gelehrte, streute.

Der erste Band der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde aus computersatztechnischen Gründen nach seiner bisherigen internen Halbierung in der Druckfassung in zwei Bücher, ein digitales Buch Ost und ein digitales West geteilt, wodurch die ›Tetralogie‹ insgesamt nun aus 13 Teilbänden besteht. Zudem wurden die Untertitel der beiden Teile meines Erstlingswerks ›Weder Sein noch Nichtsein‹ und der Haupttitel der ›Urteilsenthaltung‹ umbenannt. Letzteres hielt ich deshalb für erforderlich, weil diese in der vorwiegend aus Historio-Doxographie, Philologie, Hermeneutik, eindimensionaler Formallogik und freiem Fabulieren bestehenden

gegenwärtigen Philosophie, d.h. der Philosophiewissenschaft (Philosophologie) und PhiloSophistik übliche Bezeichnung, die eine Aus- wie auch Umdeutung des antiken skeptischen *terminus technicus* ἐποχή (*epochḗ*) darstellt, bezüglich der von mir in dieser Monographie präsentierten Thematik in seinem Bedeutungsfeld für zu eng erachte, da unter Urteil nach derzeitiger wissenschafts- und sprachtheoretischer Auffassung vornehmlich der wahrheitsfunktionale Aspekt (Epistemik) des begriffsbasierten Denkens verstanden wird und aufgrund dessen die neuzeitliche Verkürzung des ursprünglichen Sinnes von Philosophie auf das Theoretische, und auch das nochmals objektivistisch verkürzt, allein schon durch den Wortgebrauch begünstigt wird. Angesichts der Entwicklungen des traditionellen Verständnisses des Begriffs ἐποχή (*epochḗ*), seiner Instrumentalisierung in religiösen und sich als wissenschaftlich gerierenden Weltanschauungen wie seiner Ausdeutungen und Verwendung in der neuzeitlichen Philosophiewissenschaft war mir der Wortgebrauch bei meiner Darstellung und Auslegung dieser Aspekte selbstverständlich vorgegeben. Gleichwohl stellte ich das originär mit »Epochḗ« Gemeinte in einen breiteren Kontext, einen weiteren Vollzugshorizont und versuchte damit, skeptisches Denken wie Leben, für welche der Terminus qua Urteilsenthaltung wie UrTeilungs-Enthaltung die jeweilige konstitutive Operation darstellt, als die beiden Aspekte ursprünglichen Philosophierens in dieses zurückzuholen (W i e d e r holung). Unter Berücksichtigung dieses schwerwiegenden Sachverhalts wurde der Titel der digitalen Veröffentlichung zu ›Ansichhalten (ἐποχή)‹ umbenannt. Dieses bezieht sich eben nicht nur auf die kognitiven, sondern auch auf die konativen wie affektiven, also alle Seelenfunktionen.

Der Text der ›Tetralogie 2‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) und der ›Tetralogie 3‹ (›Widerspiegelung des Geistes‹) blieb mit Ausnahme von Druckfehlerkorrekturen, minimalen

Ergänzungen und Verbesserungen wie Veränderungen zwecks Anpassung an die digitale Fassung, betreffend z.B. die Seitenangaben bei Verweisen auf Stellen der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹, weitgehend unverändert. Bei der ›Tetralogie 2‹ erhöhte sich dabei die Seitenzahl ab p. 258 um zwei. Für die gedruckte Ausgabe geltende (Korrektur-)Hinweise wurden generell entfernt.

Was Passus altchinesischer Philosophie in der ›Tetralogie‹ allgemein und in ›Tetralogie 3/2-7‹ im besonderen betrifft, möchte ich die mit der sinitischen Sprache Vertrauten um Verständnis dafür bitten, daß sich bei meinem außergewöhnlichen und richtungsweisenden, philosophisch, nicht nur philologisch und historio-doxographisch orientierten Umgang mit Sprache und Text(sinn) bei der Textdokumentation und meinen Übersetzungen aufgrund des gewaltigen Umfangs meiner Werke einige Ungenaugkeiten eingestellt haben könnten, die die Erhellung der jeweils im Fokus stehenden Gedankengänge aber nicht beeinträchtigen dürften.

Hier soll noch einmal betont werden, daß das im Verlagshaus Alber, Freiburg/Br.–München 2002, veröffentlichte Buch der ›Urteilsenthaltung‹ vom Verlag in einer mir unbekannten Stückzahl ohne meine Druckfreigabe in den Handel gebracht und erst auf meine Reklamation hin eine einwandfreie Fassung erstellt, von mir autorisiert und dann publiziert wurde. Woran die an mehreren Stellen fehlerhaften Exemplare zu erkennen sind, habe ich in den Corrigenda der Druckfassungen der ›Widerspiegelung des Geistes I‹ und den Hinweisen am Schluß der ›Widerspiegelung des Geistes II-7‹ vermerkt.

Weil ich nun schon einmal dabei bin, auf Unzulänglichkeiten von Publikationsorganen bei der Herstellung meiner Bücher aufmerksam zu machen, möchte ich noch anmerken, daß in mein Werk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ vom Ergon-Verlag wegen des durch Fehldruck verschobenen Satzspiegels der Seite 414 und die dadurch verursachte Unlesbarkeit

einiger Buchstaben des Texts aller Zeilen ein Korrekturblatt eingelegt wurde, von dem angenommen werden darf, daß es in den wenigsten Büchern noch vorhanden ist.

Da die Verweissystematik der neuen Paginierung der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹ angepaßt wurde, bildet die Digitalfassung insgesamt ein geschlossenes Ganzes. Ich weise darauf hin, daß der griechischsprachige, zwischen runde Klammern gesetzte Zusatztitel zu ›Ansichhalten‹, scilicet (ἐποχή), im letztgenannten, dem Band 4 der ›Tetralogie‹, nur im Schmutztitel, im Haupttitel und im Impressum wie im Titel vor dem jeweiligen Inhaltsverzeichnis in der allgemeinen Einführung hier, sowie in den Literaturlisten jedes einzelnen Bandes der ›Tetralogie‹ genannt ist, in den Titelangaben von Verweisen in Fußnoten aus Gründen möglicher beträchtlicher Verschiebungen des Seitenumbruchs aber weggelassen werden mußte. Der im Geistteil, dem Teil 3 der ›Tetralogie‹ angekündigte, als kommentierte Anthologie zur Thematik der Negation aller Wißbarkeit bei gleichzeitigem Wissen von der Notwendigkeit der Zurücknahme bzw. Ver- oder Überwindung einer abschließenden und endgültigen Bestreitung aller Wissensmöglichkeit in ontologischer, gnoseologischer wie aus beidem kombinierter Hinschicht – zumal aufgrund des reflexionslogisch unvermeidlich eintretenden Selbstwiderspruchs von Aussageform und Aussageinhalt durch Autoreferenzialität – aus dem Schrifttum der bedeutendsten Denk-, Philosophie- und Spiritualtraditionen der Menschheit geplante und als Ergänzung gedachte Band III der ›Widerspiegelung des Geistes‹ (›Tetralogie‹ 3/3) mit dem Arbeitstitel „Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹“ befindet sich in der Ausarbeitung und wird nur dann erscheinen, wenn sich die

derzeitige soziopolitische, ökonomische, ideologische und wissenschaftspraktische Lage, die meine philosophische Arbeitsleistung selbstverständlich gravierend beeinflußt, einigermaßen erträglich gestaltet.

Diesem Band ist ein ca. 40-seitiges Kapitel mit der Überschrift »Quintessenz der Strukturphilosophie der Re–flexion« vorangestellt, in dem, wie die Betitelung schon sagt, die auf das Wesentliche beschränkte Systematik der Philosophie als sich autoreferentiell hinterfragende Metatheorie mit Blick auf die daraus in praktischer Hinsicht zu ziehende Konsequenz entfaltet ist. Auf die wichtigsten Konstitutionselemente im Kontext der Transkultural–Philosophie und ihrer wissenschaftlichen, historio-doxographischen, (reflexions-)logisch-analytischen wie hermeneutischen Ausarbeitung der ›Tetralogie‹ als Gesamtwerk wird mit zahlreichen Verweisen aufmerksam gemacht, wodurch der Zugang zu diesem spürbar erleichtert wird. Dies gilt auch für die Textzusammenstellung, die sich daran anschließt, in der neben Texten, die in meinen Büchern bisher nicht berücksichtigt werden konnten, bereits enthaltene Passus in leicht veränderter bzw. verbesserter Übersetzung, mitunter aus bisher nicht benutzten, textlich geringfügig abweichenden Editionen und mit einigen Bemerkungen wie Bezügen zur Sekundärliteratur, so ich diese für relevant hielt, enthalten sind. Zur Erschließung des Sinnes einzelner Argumentationsstränge und zur Evidierung der strukturellen Ähnlichkeit, bisweilen Gleichheit der aus verschiedensten Kulturen stammenden metaphysischen Entwürfe ist es deshalb von Vorteil, die sachlich verwandten, doch in unterschiedliche Bezüge eingeflochtenen Abschnitte in den einzelnen Bänden der ›Tetraloge‹ zu vergleichen.

Philosophiewissenschaftlich hat der erwähnte zeitliche Abstand zwischen meinen beiden ersten Publikationen und den übrigen den selbstverständlichen Effekt, daß die sekundärwissenschaftliche Dokumentation jeweils nicht über den Stand

der Gelehrtendiskussion bis kurz vor der Veröffentlichung hinausgehen kann und allein aufgrund des Ausmaßes meiner Schriften und der darin bedachten Menge an Forschungsliteratur eine diesbezügliche Aktualisierung, mit einigen Ausnahmen, ausgeschlossen war, um zu vermeiden diese mit einem unabsehbaren (Zeit-)Aufwand ergänzen und – wer sich in dem Genre auskennt, weiß, was ich meine – quasi neu verfassen zu müssen und damit endlos lange beschäftigt zu sein. Einen Ausgleich dazu bietet die Berücksichtigung, Hinzuziehung und Zitation vorher nicht benutzter Literatur zu gleichen oder ähnlichen, doch aus einer anderen Perspektive betrachteten Themen im Fortgang meiner sich entfaltenden Forschungs-, Autoren- und Publikationstätigkeit. Durch die kontinuierliche Verschiebung meines geo-doxographischen Themenschwerpunkts und Gegenstandsfeldes, bedingt durch die transkulturale Ausrichtung meiner Forschung, war es selbstverständlich notwendig, auch Studien und Literatur heranzuziehen, die über bis dahin Verwandtes und Relevantes weit hinausgingen, ja damit, so scheint es bei oberflächlicher Betrachtung, gar nichts zu tun hatten.

Zu den genannten wissenschaftlichen Problemen im engeren Sinne kommen seit einiger Zeit die politisch veranlaßten Einschränkungen akademischer Routinen, die gravierende Auswirkungen auf das Bibliothekswesen und damit den Zugang zu wie die Beschaffung und Bearbeitung von Literatur haben, was bedeutet, daß gewisse Leistungen von diesen Einrichtungen überhaupt nicht mehr erbracht werden oder nur in aufwendiger und unzumutbarer Weise in Anspruch genommen werden können. Wer meine ausgiebige, bisweilen als übertrieben charakterisierte Literaturarbeit zu Zwecken der Dokumentation zur Kenntnis genommen hat, kann abschätzen, wie stark mein Schaffen davon betroffen ist. Durch den freien Zugriff auf Digitalisate von Schriftwerken via Internet ist das nicht ansatzweise zu kompensieren, wenn auch zu

erwähnen ist, daß dadurch so manch sehr altes und seltenes, in physischer Form kaum, nur unter großem Aufwand oder überhaupt nicht verfügbares Buch, zumindest derzeit, zugänglich gemacht wurde.

Zwar wurden in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Philosophiewissenschaft weltweit unüberschaubare Mengen an Studien veröffentlicht, doch beschäftigen sich diese zur überwiegenden Zahl mit Spezialaspekten und Detailbetrachtungen und tragen kaum etwas zu der von mir im Fokus stehenden Grundlagenproblematik bei, was auch damit zusammenhängen dürfte, daß die zunehmend ideologische Färbung akademischer Forschung durch den Zeit(un)geist und die schon Jahrzehnte von der breiten Öffentlichkeit kaum bemerkt stattfindenden gesellschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklungen materialistischer Vereinseitung und mechanizistischer Verengung des Wissensspektrums hin zu einer geradezu albernen alternativlosen Gesinnungsdiktatur einen unbefangenen Umgang mit den Überlieferungen wie unvoreingenommenes Denken kaum mehr zulassen, infolgedessen die Schwemme an publizierten Abhandlungen bestenfalls nur Variationen des immer gleich Nichtphilosophischen, schlechterenfalls Unphilosophischen und schlechtestenfalls Anti-Philosophischen darstellt.

Was nicht vergessen werden sollte, ist der Umstand, daß durch die Umgestaltung des höheren Bildungswesens im Zuge seiner Privatisierung unter dem euphemistischen Titel ‚Reformen' Forschung und Lehre mehr und mehr unter das Diktat marktorientierter Auftraggeber gerieten, d.h. von deren Vorgaben und Geldmitteln abhängig wurden, und da Reichtums- und Machtmehrung mit den Fragen nach Sinn und Sein bekanntlich nur dann vereinbar sind, wenn sie diesen dienen, fallen die Ergebnisse philosophologischer Fächer in jeder erdenklichen Bedeutung immer bescheidener aus.

Schreibt man die Entwicklungen im Rahmen der Digitalisierung aller Bildung aufgrund der Machtergreifung des Finanz-Totalitarismus in der nun stattfindenden Form nur in die nähere Zukunft fort, so zeichnet sich ab, daß es pro Sprachgebiet und Fach nur noch eines Vorlesers bedarf, der die einmal verfaßte herrschaftskonforme Einheitsmeinung dazu per Internet verkündet. Die Begleit- und Folgeerscheinungen dieses bereits eingeleiteten Prozesses sollte sich jeder einmal durch den Kopf gehen lassen, um auch nur zu erahnen, was das allein hinsichtlich der Wissensvermittlung, des Wissenserwerbs und der Bewußtwerdung der Menschheit bedeutet, von den psychischen, sozialen, ökonomischen und ganz allgemein existentiellen Folgen ganz zu schweigen.

All diese Beeinträchtigungen betreffen die Wissenschaft generell und somit auch die Philosophiewissenschaft, können jedoch keinen i n h a l t l i c h e n Einfluß auf die Philo-Sophie als solche haben, und damit auf meine re–flexions- oder metatheoretische Entfaltung dieser im vorliegenden Œuvre, da sie darin in ihrer zeitlosen Struktur unter strenger Beachtung universell gültigen rückbezüglich-logischen Denkens aufgewiesen und diese in ihren historisch manifest gewordenen antiken Hauptströmungen der (bisher) bekannten drei Stiftertraditionen weitestgehend evidiert und gleichermaßen validiert ist.

Bedingt durch die Ausrichtung und Vorgehensweisen der gegenwärtigen Philosophiewissenschaft, die, wie bereits erwähnt, methodisch überwiegend auf Historio-Doxographie und Philologie, inhaltlich auf Meinungen zu empirischen Sachverhalten, Annahmen auf der Basis jahrhundertelanger Umdeutung der ursprünglichen Philosophie und modernen Wissenschafts(aber)glauben beschränkt ist, fallen diese umständehalber unvermeidlichen Abstriche jedoch nicht oder nur kaum ins Gewicht, bemüßig(t)en sich die Vertreter der für meine Forschung relevanten Gebiete der Philosophologie,

Indologie, Sinologie und Mythologie doch seit zweieinhalb Jahrzehnten sowieso nur mit wenigen Ausnahmen namhafter Fachgelehrter, meine von einigen letzterer als Pionierleistung und Grundlagenarbeit anerkannte Forschung zur Kenntnis zu nehmen, sie zu diskutieren, kritisieren, geschweige denn kreativ daran anzuschließen und das Ergebnis ihrer formalen Auf- und Umrisse inhaltlich zu füllen.

FORM UND INHALT
(DETAILS)

Was ich hier vorlege, ist die zwölfbändige digitale Publikation der ›Tetralogie‹ von Hauptschriften meines in gedruckter Form publizierten philo-sophischen Lebenswerks plus ein auf Papier bisher nicht veröffentlichtes Buch, das dreizehnte der ›Tetralogie‹. Bei dieser handelt es sich, wie die Bezeichnung anzeigt, nicht nur um ein Werk, das aus vier Abteilungen besteht, sondern in diesem viergliedrigen Werk werden die vier Komponenten oder Glieder (*articuli*) der durch Reflexion (mehrfache Metatheorie) erschlossenen Kognitionsstruktur rekonstruiert, formelhaft artikuliert, zur Verdeutlichung mit einem griechischen Ypsilon (Υ für Ὑπόστασις = BewußtSeins-Stufe) und einer kleinen nachgestellten, ihren Skalenwert darstellenden Indexzahl, versehen, wobei die damit zusammenhängenden vier typischen Lógoi und Aussagepositionen, in eine Artikulationsformel gefaßt, als hermeneutische Schablone zur verständnisvollen Erfassung und Deutung metaphysischer Gedanken dienen (können) und jeweils mit einem Lambda (λ für λήμμα = Satz, Setzung, Annahme) plus Skalenwert repräsentierender Tiefzahl hervorgehoben werden. Präzisierungen und problemspezifische Erweiterungen dieser Symbolik sind in den ›Tetralogie‹-Bänden 1-1.23; 3/1.39–40; 3/2-1.47–51, innerhalb ausführlicher Hinweise zu formalen und technischen Konventionen ausgeführt.

Um eine Übersicht zu den in der ›Tetralogie‹ verwendeten Symbolen zur Skalierung der Positionalität von Aussagen, der Konstituenzien des Erkenntnisvermögens (*cognitional framework*) und der sich darin darstellenden Wirklichkeitsprinzipien

(*categorial framework*) zu geben, ist folgend eine – auch schon für das Verständnis des folgenden Abrisses hilfreiche – vollständige Tabelle dieser zusammengestellt, mit Hilfe deren man auf einen Blick Zugang zur Systematik der »Strukturtheorie der Re–flexion« findet. Aufgrund ihres Umfangs allein schon wird deren Differenziertheit und damit angedeutet, daß sie nicht 'mal so im Vorbeigehen zu durchschauen ist und im Zuge hochgelehrter Verkomplizierung von Sachverhalten wegen ihrer einfachen Vierfachheit als primitiv abgetan werden kann.

SKALIERUNGSSYMBOLIK

ARTIKULATIONSFORMEL		KOGNITIONSFORMATION	
Position (+) entweder	(λ_1)	Sinnliches Materie	$(\Upsilon 1)$
Negation (–) oder	(λ_2)	Seelisches Energie	$(\Upsilon 2)$
beides (+ –) sowohl als auch Koinzidenz	(λ_3)	Geistiges Information Totalität	$(\Upsilon 3)$
keines (– –) weder noch Kollaps	(λ_4)	Selbst „Absolutes“ „Ungegenständliches“	$(\Upsilon 4)$
Positionalität	$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$	Immanenz Objekthaftigkeit	$(\Upsilon)=(\Upsilon_{1-4})$
Positionslosigkeit	$(-\Lambda)=(\Lambda_0)=(-\lambda_{1-4})=$ (λ_5)	Transzendenz Absolutes Ungegenständliches	$(-\Upsilon)=(-\Upsilon_{1-4})=(\Upsilon 5)$
Meta-Koinzidenz sowohl Positionalität als auch Positionslosigkeit	$(\Lambda)+(-\Lambda)=(\lambda_6)$	Hyper-Totalität	$(\Upsilon)+(-\Upsilon)=(\Upsilon 6)$
Meta-Kollaps weder Positionalität noch Positionslosigkeit	$-(\Lambda)+[-(-\Lambda)]=\lambda_7$	Weder Immanenz noch Transzendenz	$(-\Upsilon)+[-(-\Upsilon)]=(\Upsilon 7)$
Negierte Positionen	$(-\lambda_1), (-\lambda_2)$ …	Negierte Entitäten	$(-\Upsilon 1), (-\Upsilon 2)$ …
Konjekturale Position	$\langle\lambda_1\rangle, \langle\lambda_2\rangle$ …	Konjekturale Verortung	$\langle\Upsilon 1\rangle, \langle\Upsilon 2\rangle$ …
Äquivalente Position	$(\text{»}\lambda_3\text{«}), (\text{»}\lambda_4\text{«})$ …	Äquivalentes Element	$(\text{»}\Upsilon 3\text{«}), (\text{»}\Upsilon 4\text{«})$ …
Außergewöhnliche Positionen	$(\lambda_a), (\lambda_b)$ …	Extrapolierter Untergrund (reine Materie; *dharmāḥ* etc.)	$(\Upsilon 0)$
Außergewöhnliche Negationen	$(-\lambda_a), (-\lambda_b)$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche	$(\Upsilon 1/2), (\Upsilon 2/3)$ …
Außergewöhnliche Setzungsfolge	$(\lambda_{(I)}), (\lambda_{(II)})$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche (ein Bereich unbetont)	$(\Upsilon 1_{(/2)}), (\Upsilon 2_{(/3)})$ …
Außergewöhnliche Fein-Untergliederung	$(\lambda_{1.1}), (\lambda_{1.2})$ …	Zwischenebene	$(\Upsilon 1½), (\Upsilon 2½)$ …
Außergewöhnliche Kombinationen (cf. Plus-Koinzidenz)	$(\lambda_1\text{'}), (\lambda_3\text{'}), (\lambda_3\text{''}),$ $(\lambda_4\text{'}), (\lambda_4\text{''})$ …	Tiefengegliederter Bereich oder Subjektseite niedrigere Indexzahl	$(\Upsilon 1.1)$ …; $(\Upsilon 1_1)$ …
		Subjektseite	$(\Upsilon\text{'}2), (\Upsilon\text{'}3)$ …
		Fraktale Untergliederung	$(\Upsilon 1_{(1)}), (\Upsilon 1_{(2)})$ …
		Vermittlungseinheit im Geistbereich	$(\Upsilon\vec{3})$
		Plus-Koinzidenz ‚Mystische‘ All-Einheit	$(\Upsilon_{(1-)3})+(\Upsilon 4)=(\Upsilon 3\text{'})$

Als zusätzliches Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Konstruktion von Gedankengebäuden und Satz- bzw. Setzungsgebilden entwarf ich dutzende von Tabellen und Graphiken, von denen eine beträchtliche Zahl systematisch koloriert ist, wobei die Färbung der jeweils vier Hauptsegmente nach der gleich aufgeführten Skalierung ansteigend von schwarz über rot nach weiß und schießlich wieder zu schwarz führt.

Im Band 1 der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde die Thematik überblickshaft aufgerissen und gewissermaßen dingfest gemacht: Thesis-Term (λ_1), Kognitions-Konstituens (ϒ1), wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Artikulationsformel als ganzer lag, dem Thesenvierkant, der sich aus der Kombination möglicher Aussagepositionen ergibt [(λ_{1-4})=(Λ)]: entweder (λ_1), oder (λ_2), sowohl–als-auch (λ_3), weder–noch (λ_4), der in den damit befaßten Disziplinen der Indologie, Buddhologie und interkulturellen Philosophiewissenschaft die Sanskrit-Bezeichnungen चतुष्कोटि (*catuṣkoṭi*) und चतुष्कोटिका (*catuṣkoṭikā*), den altchinesischen Namen 四句 (*sì jù*) und die tibetische Benennung མུ་བཞི་ (*mu bzhi*) trägt, altgriechisch τετράλημμα (*tetrálēmma*) heißt und irrtümlicherweise als aus Indien, genauer gesagt, dem Buddhismus stammend und von dort ausgehend, angenommen wird.

Der Band 2 der ›Tetralogie‹ thematisiert das Psycho-Gnomeische (Anima-Mentale): Thesis-Term (λ_2), Kognitions-Konstituens (ϒ2). Dabei handelt es sich um den Bereich, in dem sich das Seelenleben in seiner Trifunktionalität von Affektion (Empfinden), Konation (Wollen) und Kognition (Erkennen) abspielt. Er stellt die Unter- oder besser Außenseite des Geistes als solchen dar, besitzt somit dessen Struktur und übt dessen Funktion aus, nur eben im einzelnen (Gedanken), da auf einzelnes (Denkbares/Gedachtes) bezogen, ihn spaltend und somit gewissermaßen falsifizierend. Dieser Band der ›Tetralogie‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) stellt das diametrale Gegenstück zur ›Tetralogie 3/1‹, die negative Spiegelung

des ersten Teilbands der zweibändigen, achtteiligen ›Widerspiegelung des Geistes‹ dar, in welcher die darin compositiv entfalteten Prinzipien der Noologie, resolutiv verfahrend offengelegt werden und folglich die ‚Falsifikation' des Geistes gewissermaßen ‚falsifiziert' und damit der Weg zurück zu jenem geebnet wird.

An den Inhalt der Setzung des ersten und der Ent–Setzung des zweiten Bandes schließt systematisch die ›Widerspiegelung des Geistes‹ in acht Teilbänden an: ›Tetralogie‹ Band 3. Darin rückt die Vereinheitlichungsinstanz der beiden wie Vermittlungsinstanz zwischen dem Ungesetzten, dem als positionslos Gedachten (ἄθετον / अप्रतिष्ठित *apratiṣṭhita*) und dem Gesetzten, dem Positionierten insgesamt (τεθήμενον / प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*), zu dem auch die Vermittlungsinstanz selbst, wenn auch nur noch in uneigentlicher Weise, gehört, in den Fokus der Betrachtung, der Geist: Thesis-Term (λ_3), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 3$). Nach der theoretischen Entfaltung der Re–flexionsstruktur als ganzer, ausgehend von der auf Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) zurückgehenden, das Mahāyāna philosophisch (be)gründenden Schule des Mittigsten Weges (Madhyamaka) des Buddhismus im Teilband 1, wird diese in den sieben Faszikeln der Abteilung 2 entlang relevanter Schulrichtungen und deren Vertretern der bekannten drei Stiftertraditionen der Philosophie, der altgriechischen, der altindischen und der altchinesischen, als basale und universale Anatomie der Metaphysik nachgewiesen, akribisch rekonstruiert, ausführlich erläutert und auf diese Weise restituiert. Nebenbei lege ich im Faszikel 3/2-1 in Form einer Tabelle die erste Systematik der Transkultural–Philosophie als wissenschaftliches Gesamtprogramm vor, womit der Bauplan der Philo-Sophie unter dem Aspekt kultureller Kategorienkonstruktionen skizziert wird, im Faszikel 3/2-3 zudem eine noologische Theorie kosmogonischer Mythen, die diese nicht aus der Warte eines evolutionistischen Überlegenheitsdünkels als

primitive Märchen von der Weltentstehung abtut, sondern sie als Übertragung der Kognitionsstruktur auf das Sein als ganzes versteht, in dem sich darin auf diese Weise die Prinzipienordnung des Geistes spiegelt und dadurch der Umgang mit der Welt zugleich zum Umgang mit uns selbst und der Umgang mit uns selbst zugleich zum Umgang mit der Welt wird, wobei das All nicht nur als großer Organismus, sondern, wie der Mensch, als mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen (Makranthropos) aufzufassen ist,[1] einem Bewußtsein, das in den prädominierenden Naturwissenschaften zwar unbekannt ist und dadurch nicht einmal mehr bestritten, doch ungewollt und unbewußt unter der Bezeichnung Naturgesetze nach wie vor in deren Begriffsinventar geführt wird.

Die mehrfach metatheoretische Endstellung rückt den jenseits der Setzung (Thetik) befindlichen Pol in den Mittelpunkt, die Befreiung von allem Setzen, die Voraussetzung als Voraussetzungsloses, doch Gesetztes: Thesis-Term (λ_4), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 4$) und wie es durch Entsetzen, ›Ansichhalten‹ (ἐποχή), deutsch traditionell, wie mein auf Papier gedrucktes Buch auch, ›Urteilsenthaltung‹ genannt, was der Ursprungsbedeutung noch einigermaßen nahekommt, zu verwirklichen ist (λ_5)/($\Upsilon 5$), während die englische Bezeichnung »*suspension of judgment*« und die französische »*suspension du jugement*« über lateinisch *suspendere*, in die Schwebe bringen, schwebend halten, zeitweilig aufheben, aussetzen, unentschieden lassen, die originäre Bedeutung von Epoché als

[1] Zur Spiegelbildlichkeit von innen und außen, Mikrokosmos und Makrokosmos cf. als Initialinformation die Wörterbuchartikel Günter Lanczkowski / Wolfgang Janke / Georg Siegmann: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨ed.⟩ Gerhard Müller: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, Berlin–New York 1991, pp. 745–754; Matthias Gatzemeier / Helmut Holzhey: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨edd.⟩ Joachim Ritter † / Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, coll. 640–649.

einer endgültigen Verzichtsleistung schon vom Begriff her verfälschen. Weder geht es dabei nur um Urteile noch um etwas Vorläufiges diesen gegenüber. Daß es sich dabei um mehr denn Theorie handelt, wird durch den Zusatztitel ›Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ angedeutet. Damit wird die im Sinne ihrer Stifter vollständige zweiphasige Disziplin »Philosophie«, bestehend aus Theorie und Praxis, ins Bewußtsein gehoben und zur Unterscheidung von dem, was vom antiken Okzident ausgehend seit Jahrhunderten ausnahmslos darunter verstanden wird, von mir, wo es darauf ankommt, in den Schreibweisen »Philo-Sophie« oder »Philo-Sophía« wiedergegeben.

Für die Studie ›Weder Sein noch Nichtsein‹, meine zur Publikation in Buchform überarbeitete und erweiterte Dissertation, die nun in zwei Faszikel aufgeteilt ist, einen zur östlichen und einen zur westlichen Philosophie, wurde bei der vorliegenden Ausgabe eine fortlaufende Paginierung gewählt. Zitate der Sekundärliteratur wurden weitgehend so, wie sie in der Druckfassung stehen, belassen: entweder in der jeweiligen modernen westlichen Sprache oder ins Deutsche übersetzt, was in den späteren Büchern nicht beibehalten wurde, für die ich fast all solche Zitate ins Deutsche übertrug. In die digitale Fassung wurden, wie in meine zur Buchveröffentlichung ebenfalls nachbereitete und um wesentliche Aspekte ergänzte Habilitationsschrift ›Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ zusätzlich einige Hinweise auf meine später erschienenen Schriften eingefügt, diesbezüglich mitunter auch kurze inhaltliche Bemerkungen, die dokumentieren, einen Sachverhalt auf dem Kenntnisstand der Zeit wahrgenommen und in einem anderen Kontext berücksichtigt oder ausgearbeitet zu haben.

Zudem wurde in den Westteil der Digitalausgabe von ›Weder Sein noch Nichtsein‹ nicht nur ein Kapitel zu Francis Herbert Bradley integriert, das einige kürzere Textstücke

enthält, die in der Druckfassung auf diverse Stellen des Buches verteilt waren, sondern es wurde auch ein Essay zu demselben Denker als Appendix angefügt, das von den Editoren etablierter philosophiewissenschaftlicher Journale bzw. deren Handlangern nicht zur Veröffentlichung angenommen wurde.

Die ›Tetralogie strukturtheoretische Transkultural–Philosophie‹ umfaßt folgende 13 Bücher (Titel mit Inhaltsverzeichnis):

1-1
Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

1-2
Weder Sein noch Nichtsein Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 .... A949–A998

2
Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)

Inhaltsverzeichnis

Motto 5
Inhaltsverzeichnis 7
Vorbemerkung 11
Einleitung 19

1 ΕΛΛΑΣ GRIECHENLAND 31
1.1 Metatheorie der Elenktik 33
1.2 Undefinierbarkeit 53
1.3 Konnotation, Denotation, Relation 75
1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch« 75
1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell 113

2 भारत INDIEN 149
2.1 Vorläufer 151
2.2 Konnotation und Denotation 167
2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2: Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend (२ गतागतगम्यमानपरीक्षा 2 *gata-agata-gamyamāna-parīkṣā*) 169
2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5: Analyse: (Ur-)Elemente (५ धातुपरीक्षा 5 *dhātu-parīkṣā*) 199
2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean 204

2.3 Relationalität/Relativität 219
2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14
Analyse: Relation (Kombination)
(१४ संसर्गपरीक्षा 14 *saṃsarga-parīkṣā*) 228
2.3.2 Jayarāśi 234
2.3.3 Śrī Harṣa 241

3 中華 CHINA 249
3.1 Die altchinesischen Dialektiker 251
3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ 267
3.2.1 白馬論 Bái-mǎ-lùn (Das weiße Pferd) 295
3.2.2 指物論 Zhǐ-wù-lùn (Bezeichnung der Dinge) 312
Schlußbemerkung 323

Literatur 327
Namensregister 363
À-dieu 371

3/1

Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re – flexion

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zur zweiten Auflage 11
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika 33

1 Methode und Gegenstand der Studie 47
2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*) 61
3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re–flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe 153
3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*) 218
3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus? 233
3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*) 255
3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*) 305
3.5 Ein transkultural–philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis 424
4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi*, Zwei-/Vierfach-Wahrheit 439
5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka 483

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur:
Madhyamaka – Vijñānavāda 531
Schlußbetrachtung 615

Literatur 617
Anhang: Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky
an mich vom 2. Februar 1990 677
Namensregister 679

3/2-1

Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultu-raler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 11
Allgemeine Vorbemerkung 13
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien
und Informationen zum Verständnis
formaler und terminologischer Spezifika 25

1 Vergleich und Vernunft 57
2 Wissen, Wahrheit, Weisheit 67
3 Wissen(schaft), Mythos, Glaube 81
4 Logos – interkulturell? 109
5 Faktizität und Normativität 119
6 Form als Inhalt (Metatheorie) 129
7 Philosophie und Kultur(en) 137
8 Interkulturelle Philosophie, transkulturelle
Philosophie, Transkultural–Philosophie 151
9 Geo-doxographische Unschärfe: West? Ost? 169
10 Der Forschungsgegenstand konkret 187
11 Vorschau auf die Faszikel II/2–7 217

Literatur 227
Namensregister 251

3/2-2

Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 9
Abstract zum Faszikel II/2 11

1 Sein-Sonderung–Name-Gestalt:
Parmenides von Elea 13

2 Rūpa-Nāma–nāma-rūpa
Früher Vedānta und Parmenides 27

3 Eines-Wandlung–Benennung-Erscheinung:
Herakleitos und der Vedānta 79

4 Die Pythagorik/Orphik, eine Stimme
im eleatisch-herakliteisch-vedāntischen Chor? 115

Literatur 133
Namensregister 147

3/2-3
»Im Anfang war ... ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/3 13

1 Schöpfung und Nichts
Archetypen der Kosmognosie 15

2 Leere und Urei
Nahöstlich-,fernwestliche‘ Kosmogonie-Hybriden? 55

3 Erzeugung aus und mit dem Nichts
Zwei Ektypen altorientalischer Welthervorbringung:
der Genesis-Kommentar Augustins
und Platon’s ›Timaios‹ 97

Literatur 117
Namensregister 133

3/2-4
Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik. Unter Berücksichtigung des Lykeions und mit Bemerkungen zur Stoa

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/4 13

1 Platon und die Vierfachheit 15
1.1 Rangordnungen des WahrSeins bei Platon 15
1.2 Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie? 133

2 Post-Platonische Quaternionen und früh-hellenistische Landkarte der GeistWelt 173
2.1 Speusippos 173
2.2 Xenokrates 189
2.3 Aristoteles 198
2.4 Epikouros, Stoa 235

Literatur 243
Namensregister 267

3/2-5

Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/5 13

1 Jüdisch-mittelplatonische Gott-Geist-Kosmos-Trias 15

2 Lógos und Prinzipienhierarchien im ›Neuen Testament‹ 47

3 Tetraktyes des Neupythagoreismus 65

4 Geist-Triade und kosmische Vierheit im heidnischen Mittelplatonismus und in der mediterranen Esoterik 89

5 Der christliche Mittelplatoniker Klemens von Alexandrien und die Quaternität 117

6 Neuplatonische Präzisierungen 127

6.1 Plotins Hypostatik. Eine Skizze 127

6.2 Hypostasen-Rekonstruktion in Paraphrasen und Allegationen aus den ›Enneaden‹ mit Hinweis auf Proklos 141

6.3 Trinität und Vierstufenordnung bei Origenes: Alt-Christentum und/oder Neu-Platonismus? 158

6.4 Hypostasen-Vergeist(ig)ung des Porphyrios 188

7 Frühchristliche Variationen
neoplatonischer Hypostatik 205
7.1 Griechisch-christliche Hypostasen-
Theologie im 4./5. Jh. 205
7.2 Marius Victorinus' trinitarische Transmission
der Hypostasen-Vierheit ins Lateinische 218
7.3 Hypostatische Trinitäts-Mission
des Kirchenvaters Augustinus 227

Literatur 245
Namensregister 277

3/2-6

Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 13
Abstract zum Faszikel II/6 15

1 ›Veda‹ als Wissens- und Weltordnung 19
1.1 Nichts und Urkeim, Urwesen und Urlichtmeer. Zwei ur-indische Klassifikationsschemata des BewußtSeins 21
1.2 Sage(n). Vāk oder die ved(ānt)ische Erdichtung des Alls 99
1.3 Von der Metaphorik zur Metaphysik. Der Vierfußgeist der Upaniṣad-s 120
1.4 Vierstufigkeit der Erkenntnisvermögen als solche im Hinduismus, speziell im Vedānta 144
1.5 Fünf Hüllen, fünffacher Ātman, Lebenshauch 161

2 Elementarskalierungen des BewußtSeienden im buddhistischen Kontext 177
2.1 Buddha contra Yājñavalkya? 177
2.2 Drei Modifikationen des Bloß-Geistigen wie Drei Stadien des Ansich und janusgesichtiger Geist im Vijñānavāda 198
2.3 Struktur als Konstrukt: Rekonstruktion und De(kon)struktion des Konstrukteurs (Geistes) 231
2.4 Addendum: Zwei Werke von Vasubandhu Text und Übersetzungsexperiment 251
Dreißig Verse zur Demonstration/Verwirklichung des Bloß-Wissens (Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā) 253

Traktat von den Drei
Ansich-Seienden (Trisvabhāva-Kārikā) 261

3 Einige Bemerkungen zum buddhistischen
und hinduistischen Tantra 271

4 Synopse zur Prinzipienstruktur:
Vedānta, Vijñānavāda, Platonismus,
nebst Kabbala. Referat des Forschungsstands 295

5 Ein Feld vergleichender Geisttheorie:
Indische und christliche Drei(ein)heit 311

6 Anwendung des geisttheoretischen Grund-
schemas auf konkrete Wirklichkeitsbereiche 343

7 Prinzipien-Vermehrung – eine Folge
spiritualpraktischer Orientierung? 403

Literatur 457
Namensregister 509

3/2-7
Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/7
mit spezifischen technischen Hinweisen 13

1 Zugang: Chinesische Vierheiten 23

2 Hergang (Ontologie): Dào (道), Dé (德),
Himmel-und-Erde (天地 *tiān dì*)
und die Myriade von Dingen (萬物 *wàn wù*) 47
2.1 Ausgang (Grundstruktur) 67
2.2 Fortgang (Variationen) 222

3 Rückgang (Gnoseologie): Erkenntnisvermögen,
Bewußtseinsebenen, Verwirklichungsstufen 307

4 Durch-Gang (Noologie): Geist-Phasen 371

5 Abgang: Diplo-mysteriöse Synopsis 397

6 Literatur 447
7 Namensregister 483

3/3
Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹

Das Buch befindet sich im Herbst 2022 in einer fortgeschrittenen Phase seiner Ausarbeitung und soll im Jahr 2023 erscheinen.

4
Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst

Inhaltsverzeichnis

Motto: Von den Gleichnissen 7

Vorbemerkung / Zum wissenschaftlichen Apparat 13

Einleitung (Vorangestellte Zusammenfassung) 25

I Die klassische ΕΠΟΧΗ 35

1 Ἐποχή – Skepsis versus Stoa 37

1.1 Urteilsenthaltung gleich Nichtzustimmung 37

1.2 Skeptisches Ansichhalten: Gedankenstillstand, Gleichgültigkeit, Sanftmut 48

1.3 Unfehlbares Urteil, Apathie und das Stoische Problem ihrer metaphysischen Grundlegung 83

2 Wo Skeptik und Mystik zusammenfallen 101

2.1 Die mystische Dimension der Pro-Epochē. Pyrrhon: Vorstellungslosigkeit, Gleichmut und heiliges Nichtstun 101

2.2 Sich-Enthalten oder hüllenlos und unumnebelt 134

2.3 Der Buddha vom Bodensee: F. Mauthner, himmelferne Skepsis und erdennahe Mystik 164

3 Μυεῖν – das ἐπέχειν der sogenannten Mystik 173

3.1 Beruhigung des Gemüts als heidnischer Rückzug aus der Vielheit 174

3.2 Askese und Psychostase: vom Seelenfrieden antik-christlicher Gottsucher 188

3.3 Abgeschiedenheit, Ausräumung und Ver-nicht(ig)ung – (Selbst-)Entwerdung in der mittelalterlichen Mystik 223

3.4 Leerheit, ἐποχή, ἀπάθεια. Gelassenheit bei Meister Eckhart, Euagrios Pontikos und Maximus Confessor 257

II ΕΠΟΧΗ und Zweifel 295

1 Verurteilung von Wissen und Skepsis. ‚Urteils'enthaltung bei Philon Ioudaios 297

1.1 Fluktuation, Indetermination, Retention. Philo Scepticus? 307

1.2 Zügelung der Leidenschaft als Geistesklarheit. Philo Mysticus im Umkreis von Stoizismus und Skeptizismus 330

2 Setzungsaussetzung dubitativ – am Rande profaner Agnosie 351

2.1 Die alte Epoché́ gerät ins Wanken 351

2.2 Nicht eher Unentschiedenheit als Entscheidungsverhaltung oder das Dilemma des Sextos Empeirikos 357

3 Zweifelhaftigkeit dubios –
die christlich-fideistische Denkhemmung 375

3.1 Entweder Glaube oder Unschlüssigkeit.
Das frühe Christentum bekämpft den Zweifel 375

3.2 Das Skeptisieren erfaßt das
mittelalterliche Christentum 400

3.3 Suspension des Behauptens. Das zweischneidige
Zweifelsschwert im Streit der Konfessionen 412

3.4 Der Zugriff moderner Wissensdogmatik
auf die christianisierte ἐποχή 453

III Die Epoché der Phänomenologie 473

1 Zur phänomenologischen Reduktion 475

1.1 Reduktion oder Eingrenzung
des Gegenstandsbereichs 475

1.2 Die „quasi-skeptische Epoché"
nach R. Descartes 481

1.3 Typik des Ich und Vertiefungsstufen
der Reduktion 499

2 Die Amphibolie der Phänomenologie 509

2.1 Fassen – nicht zu fassen 520

2.2 Interessiert am Schauen
oder der „uninteressierte Zuschauer" 528

2.3 Absoluta und Absolutum 537

IV Die ganz andere ΕΠΟΧΗ indischer Weiser? *nirodha* und *upaśama* 561

1 Innere Stille im Hinduismus und Buddhismus 563

1.1 Phänomenologie und Yoga 563

1.2 Yoga und das Platonische Sich-in-sich-selbst-Zurückziehen 577

1.3 Das beredte Schweigen altindischer Weisheitslehren 600

1.4 Die Befriedung der Vorstellungsvermannigfachung (*prapañca-upaśama*) im Madhyamaka-Buddhismus und Advaita Vedānta 611

2 Buddha's Epoché im Lichte der Phänomenologie 647

2.1 S. Schayer's Darstellung der Anschauungslosigkeit und Neutralitätsmodifikation 647

2.2 E. Husserl und M. Scheler zur indisch-buddhistischen Epoché 660

Schlußbetrachtung und Ausblick 677

Anhang: Husserlsche Epoché in Be- und Umschreibungen 687

Literatur 693

Personenregister 775

Die exakten bibliographischen Angaben der Print-Ausgabe einzelner Bände finden sich in deren jeweiligen Impressum. Ein Verzeichnis meiner wichtigsten Schriften ist in den Literaturlisten aller Bücher der ›Tetralogie‹ enthalten.

Die Notwendigkeit, gewisse geringere, nicht ins Gewicht fallende argumentative und formale Abweichungen von meinen späteren Studien ab der ›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Auflage, zu belassen, bieten, das ist der positive Effekt dieser Mißlichkeit, Interessierten die Möglichkeit, die »Strukturtheorie der Re–flexion« als eine im Entstehen begriffene erkenntnistheoretische Methode und Darstellung der zeitlosen Metaphysik mitzuvollziehen und sich in deren Rekonstruktion einzudenken. Der Einsatz geringfügig von den Standardsymbolen abweichenden Formelzeichen zur Skalierung von außergewöhnlichen Kategorien in meinen beiden Erstlingswerken dürfte mit Hilfe der obigen Tabelle zur Skalierungssymbolik mühelos einsichtig gemacht sein.

Was für den re–flexionsstrukturellen Aspekt des von mir entwickelten *cognitional frameworks* zutrifft, gilt nicht zuletzt auch für seinen Aspekt der Tetralemmatik, Hauptthema des nach einem Vierteljahrhundert seit seiner Erstveröffentlichung in seiner Ausführlichkeit, Umfassendheit und Tiefe immer noch nicht annähernd erreichten, in den relevanten Fachwissenschaften und allgemein vielmehr weitgehend totgeschwiegenen Werkes ›Weder Sein noch Nichtsein‹. Ihr Zusammenhang mit der Re–flexionsstruktur wurde in den ›Vier Stadien des Ent–Setzens‹ eingehend erörtert, problematisiert und hinlänglich dokumentiert.

Wer die re–flexionsstrukturelle Transkulturalphilosophie, beginnend mit der Setzungs- und Ent–Setzungsformel über ihr *categorial* und *cognitional framework* hin zur daraus zu (voll-) ziehenden Konsequenz seiner daseinsmäßigen Zurücknahme, systematisch nachvollziehen will, sollte zunächst die formaltheoretischen Bände der ›Tetralogie‹ in der Reihenfolge 1, 2, 3/1, 4 denkerisch durchgehen. Durch Veranschaulichung in den Bänden 3/2-1 bis 3/2-7 erweist sich die Gesamt-Konzeption dann unschwer als einleuchtend.

DER DEGRADIERTE GEIST UND SEINE REVALUATION
(IM FOKUS DER RE–FLEXIONSTHEORIE)

Sieht man von den Referenzen ab, so betreffen die Eingriffe in den gedruckten Text für die digitale Fassung vor allem die Verwendung von Übersetzungsbegriffen altgriechischer, altindischer, altchinesischer und lateinischer Termini aus dem Bedeutungsfeld Geist, Verstand, Vernunft, Denken, Meinen u.ä. ins Deutsche: νοῦς (*noũs*), λόγος (*lógos*), γνῶσις (*gnõsis*), διάνοια (*diánoia*), λογισμός (*logismós*), φρόνησις (*phrónēsis*), γνώμη (*gnṓmē*), δόξα (*dóxa*), *intellectus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *opinio*, ज्ञान (*jñāna*), बुद्धि (*buddhi*), मनस् (*manas*), चित्त (*citta*), (आलय)विज्ञान ((*ālaya*)-*vijñāna*), दृष्टि (*dṛṣṭi*), 心 (*xīn*), 神 (*shén*), 意 (*yì*), 德 (*dé*), 靈 (*líng*) etc., die ab der Publikation ›Die vier Stadien des Ent–Setzens I‹, ²2014, dem antiken und mittelalterlichen, dem ursprünglichen, in der Neuzeit verkehrten, und damit den die Philosophie als ganze verkehrenden und zerstörenden Sinn angeglichen wurden.

Dies war nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil der Geist als maß-gebender vertikaler Umschlag- wie horizontaler Dreh- und Angelpunkt der Philo-Sophía, der als Erkennendes und Erkennen seiner selbst zugleich Erkanntes ist, nicht nur aus der Perspektive seiner Widerspiegelung innerhalb der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ im Zentrum der Argumentation steht und darin den breitesten Raum einnimmt, sondern auch aus dem Grund, daß er als Mittlerer und universeller Mittler von allem mit einem und allem mit allem eine multifunktionale Entität darstellt, die in unterschiedlichen Kontraktions- bzw. Distraktionsgraden in Erscheinung tritt – oder sich verbirgt – und deshalb hinsichtlich

seiner jeweiligen Operation und seines jeweiligen Rangs denkerisch nicht gerade leicht zu fassen ist.

In den Corrigenda mehrerer Bände der ›Widerspiegelung des Geistes‹ habe ich auf den Sachverhalt dieser Um- bzw. Richtigstellung hingewiesen, ja ihn mit Nachdruck betont und auf einen Altphilologen, der das Gesamtwerk Platon's ins Deutsche übersetzte, verwiesen, der in einer Note zu seiner Übertragung der ›Politeia‹ auf genau diesen Sachverhalt aufmerksam macht. Da dieser Umstand für das Verständnis der Philosophie, wie sie von deren Stiftern vertreten wurde, d.h. für die Philosophie generell und ihren Niedergang seit der Antike von herausragender Wichtigkeit ist, gebe ich hier die Stelle, an der dieser Gedanke niedergelegt ist, ausführlich aus dem Original wieder.

Zu beachten gilt es dabei jedoch, daß in dieser Feststellung selbst schon ein modernes Verständnis von Erkenntnis im Vordergrund steht, welches die Geisteinsicht, Intuition (νόησις/*nóēsis*) qua *visio intellectualis* (intellektuelle Anschauung) oder Evidenz in Richtung eines heute meist unhinterfragt vertretenen gnoseologischen Sinnes faßt, und zwar eines das (abstrakt-diskursive) Denken, die Reflexion, bewahrheitenden Begriffswissens, wie es von Platon am Beispiel des Mathematisch-Geometrischen für die διάνοια (*diánoia*), das Durchdenken (Diskursivität), im Liniengleichnis expliziert wurde, worauf sich die folgend wiedergegebene Note ja auch bezieht, ohne gleichermaßen und darüber hinaus den im gesamten antiken Platonismus mitzudenkenden Sinn der Geisteinsicht, d.h. der Einsicht in das Seiende (τὸ ὄν / *tò ón*) als nach innen gewandte Facette durchdringlich-integralen Gewahrens und unmittelbaren, allumfassenden Ein-Vielheits-BewußtSeins gleichsam mystischer Qualität, herauszustellen, die der sich metatheoretisch kontrollierenden Transzendentalphilosophie offensichtlich vorausgesetzt ist, worauf der unberechtigterweise dem (Deutschen) Idealismus zugerechnete

denkgewaltige Johann Gottlieb Fichte hindeutet: „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.“[2]

„Viele Übersetzer geben das Wort für die mathematische Erkenntnis (Diánoia) mit «Verstand» wieder, das Wort für die Ideenerkenntnis (Nūs) mit «Vernunft», Sie folgen dabei dem modernen philosophischen Sprachgebrauch, in dem sich das antike Verhältnis der Begriffe umgekehrt hat. Wie sich aus dem Text ergibt, hat Platon unter Diánoia das diskursive Denken verstanden, das sich in «Gedankengängen» (z.B. Beweisketten oder Schlüssen) hin- und herbewegt, während der Nus die Einsicht ist, die als geistige Anschauung ihren Gegenstand als Ganzes «anrührt» und bei ihm ruhig verweilt. Die lateinische Übersetzung von Diánoia ist ratio, dem das deutsche «Vernunft» entspricht; dagegen ist Nus = intellectus = «Verstand» = Einsicht. «Verstand» in diesem altertümlichen Sinne sagt noch Kant von Gott aus, dessen Verstand «anschauend» sei, während «Vernunft» für Gott ein zu geringes Prädikat wäre (Gott bedarf keines Nachdenkens, er sieht alles mit einem Schlage ein). Die «Dialektik» bewegt sich, wie vor

[2] Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Reinhard Lauth / Hans Gliwitzky / Peter Fuchs / Peter K. Schneider, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012, 1.5.60.23–29 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre) ≅ Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46), 4.47–48; cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 501^{+22}–502.

allem aus dem 7. Buche und aus anderen Dialogen hervorgeht, nachdenkend im Bereich der einsichtigen Urgestalten. In diesem oberen «Abschnitt» des Einsichtigen überhaupt dient die Reflexion der Einsicht. In den mathematischen Disziplinen, die es auch mit Einsichtigem zu tun haben, dominiert umgekehrt die Reflexion, die zwar Einsicht voraussetzt, es aber nicht auf das Wesen der behandelten Gegenstände selbst abgesehen hat (Platon möchte den Ausruck «Diánoia» offenbar in einem etymologischen Spiel damit begründen, daß er sagt, dieses Verhalten stehe als Zwischen-Einsicht [Dia-noia] zwischen Meinung und [reiner] Einsicht [Nūs]), sondern auf ihre Zusammenhänge."[3]

[3] Rudolf Rufener ⟨tr.⟩: Platon, Der Staat, (Artemis-)Jubiläumsausgabe, 8 Bde., Zürich–München 1974, 4.544[1], Anm. zu p. 352; am Schluß der Anmerkung wird auf „(Krüger, vgl. a.d. Einführung.)" verwiesen; dabei handelt es sich um die Einführung in die gebundene Ausgabe von Gerhard Krüger: Einführung in: Platon, Der Staat. Über das Gerechte, ⟨tr.⟩ Rudolf Rufener, Zürich 1950, 7–63, die in der Taschenbuchausgabe ohne editorischen Vermerk fehlt und durch eine metaphysisch substanzlose Einleitung von Olof Gigon ersetzt ist. Da mir nicht bekannt ist, von welchem der beiden in Frage kommenden Gelehrten, Rufener oder Krüger, dieser außerordentlich wichtige Gedanke ausging, gebe ich ihn zudem nach der einschlägigen Stelle der Einführung des letzteren, o.c., p. 38, die wie die gesamte Einführung in Kursivschrift gedruckt ist, hier in Normalschrift wieder: „Das Erkennen des Mathematischen ist daher auch Sache eines «diskursiven», von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitenden, «abstrakten», d.h. jede Bestimmung isoliert herausgreifenden Nachdenkens, der «Diánoia», die man später als «ratio» oder «Vernunft» bezeichnet hat. Die Ideen dagegen sind Thema der eigentlichen «Einsicht (des Nūs)» oder des «Einsehens (der Noësis)», das man bis in die ersten Jahrhunderte der Neuzeit hinein als «intellectus», deutsch als «Verstand», übersetzt hat. Verstand oder Einsicht ist also in der von Platon bestimmten Tradition mehr als Vernunft (erst seit Kant hat sich diese Schätzung umgekehrt). Die Vernunft verhält sich im geistigen Bereiche zur Einsicht, wie sich im sinnlichen Bereiche die Erfassung der Schatten als solcher, die «Vermutung (Eikasía)» zur Erfassung der habhaften Sinnendinge, dem «Glauben (Pistis)» verhält. Wie dieser Glaube (das Wort

Um die erwähnte bedeutungsmäßige Einseitigkeit, Verkürzung und damit Irreführung, die in den Bänden der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ systematisch analysiert, problematisiert wie kompensiert wurde, hier wenigstens in Kurzform auszubalancieren, darf ich ein weiteres Zitat aus der Forschungsliteratur, dieses Mal zum Neuplatonismus bzw. seinem Hauptvertreter Plotinos, wiedergeben: „Die intellektuelle Anschauung ist eine genuin philosophische Form mystischer Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung allumfassender Einheit, in der sich das Selbst mit der All-Einheit des Geistes identisch weiß. Ihr haftet nichts Irrationales an, denn ihre Struktur und ihre Notwendigkeit lassen sich argumentativ erweisen, auch wenn sie selbst sich nicht mehr argumentierend und schlußfolgernd vollzieht, sondern als Heraustreten aus der Diskursivität und damit auch aus der Zeitlichkeit und der Sprachlichkeit unseres gewöhnlichen Bewußtseins und bewußten Denkens.“[4]

---

ist ganz anders verstanden als im Christentum!) das sichere, vertrauensvolle Sichhalten an das offen dastehende «Wirkliche» ist, so ist die Einsicht, die bei Platon und Aristoteles oft durch den Ausdruck des «Berührens» erläutert wird, das sichere Ergreifen der offenbar gewordenen Urgestalten. Und während die Vernunft (wie das Vermuten) nur suchend den ungewissen Umriß des einsehbar Seienden Stück für Stück (urteilend und schließend) in ihren Überlegungen oder «Reflexionen» nachzeichnet, hat die Einsicht (wie der Glaube) das Ganze einer konkreten, sinnvollen Gestalt, von ihrem Einheits- oder Mittelpunkte her erfaßt, mit einem Schlage offen vor sich. Man gelangt durch Nachdenken «auf einmal» zur Einsicht, so wie man durch Vermutung auf einmal, mit einer bestimmten Wendung des Blickes vom Spiegelbild zum Sichspiegelnden selbst, zum Glauben kommt.“

[4] Jens Halfwassen: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, p. 51, cf. o.c., pp. 51–55; in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 177–179, innerhalb der re–flektorischen (metatheoretisch verfahrenden) Entfaltung der Kognitionsstruktur zitiert. In diesem Zusammenhang und zur Ergänzung soll noch erwähnt werden, daß die im hiesigen Kontext relevanten Kognitionsbegriffe mhd. *vernunft*,

In einem ausführlichen Kapitel meiner Studie zur Alt-akademischen Philosophie habe ich das Bedeutungsspektrum der Platonischen Geisterkenntnis zwischen transzendentalphilosophischer Evidenz und mystischer Schau akribisch untersucht und bin zu dem Schluß gekommen, daß das Geniale daran gerade darin besteht, keine eindimensionale Auslegung zuzulassen, sondern dafür die Berücksichtigung engerer wie weiterer Sinnkontexte zu erfordern, die bis zur Einbeziehung der Totalstruktur des Platonischen *categorial frameworks* und seines Gesamtsinns unter Einbeziehung seiner praktischen Implikationen reichen.[5] Mehr noch, indem ich dieses einer Anzahl westlicher, aber auch indischer und chinesischer Paradigmen gegenüberstellte und zur formalen Abgleichung schließlich allesamt auf die quadripositionale Urstruktur des re–flektorisch erschlossenen Kognitionssystems (*cognitional framework*) projizierte, dürfte hiermit die dichtestmögliche Annäherung an den Grundsinn nicht nur des Platonischen, sondern durch Rückspiegelung auch der anderen gedanklichen BewußtSeins-Entwürfe vorliegen, strukturtheoretische Transkultural–Philosophie eben.

Die sich zunächst darstellende Tripelhierarchie, die im Volksmund unter „Körper, Geist und Seele“ zwar in verstellter Reihenfolge, doch immerhin noch gekannt und verwandt wird, prägt, wie ich u.a. anhand einer tabellarischen

---

vernünfticheit, *verstantnisse*, *geist*, bei dem durch seine Predigten als Mitstifter der deutschen Philosophiesprache bekannten Mystiker Meister Eckhart (und seinen Nachfolgern Johannes Tauler und Heinrich Seuse) im Kontext der Geisthierarchie (Geist nicht als Person der Trinität) ihrer Funktion und Wertigkeit nach erst ohne Voreingenommenheit erforscht und ihr Fortwirken im deutschsprachigen Denken verfolgt werden müßten.

[5] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172, Kapitel 1.2: Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie?

Darstellung zu Dreischritten der Geistesschulung aufweise,[6] den Aufbau der wichtigsten Schulrichtungen der gesamten antiken Philosophie (und Spiritualität) der drei bekannten Stiftertraditionen Griechenland, Indien, China samt ihren mittelalterlichen Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen in anderen Weltgegenden und Kulturen.

In meinen Lehrveranstaltungen veranschauliche ich die drei Hauptphasen des Erkenntnisprozesses (Sinne – Vernunft – Verstand) mit Hilfe ihrer körperlichen Analogien, die da sind: Nahrungsaufnahme (Sinne = Erfahren, Vernehmen, Wahrnehmen, Empfinden) (ϒ1); Verdauung (Vernunft = Denkschematik, Diskursivität, Ratio, ‚rechnendes Denken', Logik, Analyse, Dialektik) (ϒ2); Absorption zur Bildung von eigenem Gewebe und Lebensenergie (Verstand = Verstehen, Durchdringung, Aneignung, Assimilierung der jeweiligen Erkenntnisse und Integration dieser in das Gesamtbewußtsein und den Lebensvollzug) (ϒ3).

Zur Vervollständigung und Übersicht gebe ich eine idealtypische Graduierung in der Terminologie platoni(sti)scher und dazu verwandter Überlieferungen in Griechisch, Latein und Deutsch wieder. Entsprechende Ordnungsschemata verschiedener Richtungen indischer und chinesischer Erkenntnislehren finden sich in den einschlägigen Bänden der ›Tetralogie‹:

[6] Cf. H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), p. 455.

νοῦς (*noũs*) ≙ *intellectus* ≙ Geist (Verstand);
νοεῖν (*noeĩn*) ≙ *intellegere* ≙ geistig einsehen;
νοητόν (*noētón*) ≙ *intelligibilis* ≙ das geistig Einsehbare/Eingesehene, Idee (εἶδος/ἰδέα / *eĩdos/idéa*), Seiendes (τὸ ὄν / *tò ón*);
διάνοια (*diánoia*) ≙ *ratio* (≅ *mens*) ≙ abstraktes Denken, Reflektieren, Vernunft;
λογισμός (*logismós*) ≙ *ratiocinatio* (≅ *mens*) ≙ Überlegung, Erwägung, Schlußfolgerung
δόξa (*dóxa*) ≙ *opinio* ≙ objektbezogenes, empirisch-,(zweck)-rationales' Denken, Meinung, Anschauung, Überzeugung;
αἴσθησις (*aísthēsis*) ≙ *sensus* ≙ Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung

Demnach sind die Objektwissenschaften, und dazu gehören, auch wenn es weder Gelehrte noch Laien glauben wollen, neben den sogenannten Naturwissenschaften auch die Wissenschaften, die rein innerpsychisch gegebene Objekte (Bewußtseinsvorkommnisse) ihrem Wesen, ihrer inhaltlichen, nicht formalen Bestimmung nach erforschen, beispielsweise die Psychologie, nicht einmal rational im strengen Sinne zu nennen. Allgemein ist zu bemerken, daß der Gradunterschied zwischen den Erkenntnisvermögen in den letzten Jahrhunderten immer weiter nach unten hin eingeebnet wurde, doch muß der Rechtfertigung halber dazugesagt werden, daß das Verhängnis schon bei den alten Griechen seinen Lauf nahm, indem sogar Platon selbst diesbezüglich nicht durchgehend trennscharf argumentierte bzw. seine Aussagen variieren; von Philosophen in seinem ideologischen Um- und Dunstkreis ganz zu schweigen.

Diese Richtigstellung ist deshalb so wichtig, weil sich die Umdeutung der kognitiven Struktur nicht auf die okzidentale sogenannte Philosophie beschränkt. Da sich diese auch der

Deutungshoheit aller anderen Traditionen bemächtigt hat, beeinträchtigt sie auch das Verständnis und Selbstverständnis all dieser und verursacht im Gefolge der vom Westen ausgehenden Interkulturalisierung der Erkenntnisdisziplin Philosophie im Zuge der brutalen Globalisierung generell eine weltumspannende Entgeist(ig)ung der Metaphysik, wonach man von interkultureller Philosophie überhaupt nicht sprechen kann, sondern von interkultureller Unphilosophie, gar Antiphilosophie sprechen muß.

Der für die Darstellung und Auslegung der bis zu seiner Zeit vertretenen Philosphie wichtigste, doch vergessene, geradezu zum Verschwinden gebrachte Augsburger Philosophiehistoriker Johann Jakob Brucker (1696–1770), der unbemerkt einen bis heute fortwirkenden Einfluß auf das Verständnis der antiken und damit auf die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage hat,[7] überträgt die fundamentale Platonische

[7] Cf. Christine Lüdke: Jakob Bruckers philosophisches Werk – Verbreitung und Akzeptanz im Europa der Neuzeit, in: ⟨ed.⟩ Werner Altmann: Jakob Brucker. Philosoph – Pfarrer – Pädagoge (1696–1770). Begleitband zur Ausstellung im Jakob-Brucker-Gymnasium Kaufbeuren, Biessenhofen 2012, 31–48; cf. o.c., p. 37s: „Brucker hat eine erhebliche zeitgenössische Wirkung erzielt. Ohne ihn wären die spekulativen Philosophiegeschichten des Idealismus von Tennemann bis Hegel nicht denkbar (…). Mit der *Historia critica philosophiae* hatte Brucker schließlich die umfangreichste Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts verfasst. Dies ist sie trotz neuzeitlicher Versuche im 19. und 20. Jahrhundert auch geblieben. Diese Tragweite hatte man in Deutschland lange nicht erkannt, obwohl seine *Historia critica philosophiae* durchaus kanonische Wirkung hatte …“ Cf. o.c., p. 31s: „Die *Historia critica philosophiae* erschien von 1766 bis 1767 in einer zweiten erweiterten Auflage. Der Auszug aus diesem Werk, die *Institutiones Historiae Philosophiae*, wurde das maßgebliche philosophiegeschichtliche Lehrbuch im 18. Jahrhundert. Ein prominentes Beispiel für seine Rezeption ist Johann Wolfgang von Goethe. … Auch von Johann Gottfried Herder wissen wir, dass er in Bruckers *Historia critica philosophiae* las, sie aber auch kritisierte …“ Cf. eadem: „Ich bitte mir Euer Hochedelgebohren Gedancken aus!“. Beiträge zur Erschließung und Analyse von Jakob

Kategorie Noũs samt Paronymen, dessen ‚Objekte' er original-griechisch ausnahmsweise auch „τὰ νοητὰ" nennt,[8] ins Lateinische mit *intellectus*, *intelligentia*, *intelligibilis* etc.[9] und in der deutschsprachigen Fassung mit intellectio, intelligibilia, Verſtändnis, Verſtand:[10] „I. Alles Urtheil des Menſchen kommt her vom Verſtand. II. Der Verſtand des Menſchen geht mit zweyerley Dingen um, entweder die er für ſich ſelbſt begreifft, oder durch die Sinne. III. Aus dem erſtern entſtehet die Wiſſenſchafft, aus dem letztern die Meinung, weil die Dinge, womit jenes umgehet, beſtändig, für ſich, und ewig, womit aber dieſes zu thun hat, veränderlich ſind. ... IX. Das Verſtändnis (Intellectio) iſt eine Würckung des Verſtandes, welche die Sachen, ſo von ihm allein können gefaſſet werden, (intelligibilia) begreiffet. X. Ehe die Seele in den Leib gekommen, hat ſie dieſe intelligibilia ſchon gewußt und begriffen. XI. Wann ſie ſich aber in der Seele, welche mit dem Cörper umgeben iſt, äuſſert, iſt es die Erkänntnis (notitia). ... XIII. Die Intelligibilia können enweder für ſich betrachtet werden, und werden ideæ genennet, oder ſo ferne ſie bey der Materie ſind, und ihr das Weſen geben, und dann heiſſen ſie Species."[11]

Bruckers Korrespondenz, Augsburg 2006 (Diss.), pp. 71–102. Eine Übersicht über verschiedene Aspekte von J. J. Bruckers Leben und Wirken bietet der Sammelband: ⟨edd.⟩ Wilhelm Schmidt-Biggemann / Theo Stammen: Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung, Berlin 1998.

[8] Cf. Johann Jakob Brucker: Historia critica philosophiae, 5 Bde. in 6 Tln., Lipsiae ^{2}1766–1767 (^{1}1742–1744; Tl. 6 ^{1}1767), 1.690.

[9] Cf. Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.670–671; 1.673.

[10] Cf. Johann Jakob Brucker: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 8 Bde., Ulm 1731–1737, 1.639–640; 1.644; 1.652–654; 1.658–659.

[11] Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.643–645 (unter Weglassung der Verweisbuchstaben auf die Noten).

Der für die Thematik des Geistigen wichtigste Passus des parallelen Lateintexts lautet wie folgt: „*I. Iudicium veritatis non eſſe a ſenſibus, quanquam oriretur a ſenſibus, ſed mentem eſſe rerum iudicem. II. Verſari vero intellectum hominis vel circa res, quas per ſe comprehendat, quaeque ſimplices ſint, et vniusmodi et tales, quales ſint; vel circa res, quae ſenſibus ſubiectae videantur, quaeue ſint aut ita paruae, vt ſub ſenſum cadere non poſſent, aut ita mobiles et concitatae, vt nihil vnquam vnum ſit conſtans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. Ex illis ſcientiam, ex his gigni opinionem. … VIII. Intellectionem eſſe operationem intellectus prima intelligibilia contemplantis. IX. Eſſe vero intellectionem duplicem, vnam animae, quae priusquam deſcendat in corpus, ſua tum intelligibilia contueatur; alteram eiusdem poſtquam demerſa eſſet in hoc corpus, quae tum vocetur notitia naturalis.*“[12] Man beachte die Parallelisierung bzw. Gleichsetzung von *mens* und *intellectus*, die uns noch beschäftigen wird.[13]

[12] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.672–673 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage).

[13] Nicolaus Cusanus unterscheidet in ›De coniecturis‹ zwischen dem Menschlich-Mentalen (*mens*), das durch Reflexion, d.h. Selbstbetrachtung seine innere Struktur, und das ist seine gottabbildliche Form von Vier Einheiten (*quattuor unitates*), auslegt und der geisthaften zweiten Einheit (*secunda unitas*) dieser selbst, die er *intellectus*, *intelligentia* und *unitas intellectualis* nennt und die unter sich wiederum eine dritte Einheit, die der Vernunft (*ratio*) und Seele (*anima*) hat. Nicolaus Cusanus: De coniecturis, Pars prima, Cap. VIII, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde. (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Leo Gabriel, ⟨tr.⟩ Dietlind / Wilhelm Dupré, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967), pp. 26/27: „*Habet se igitur intelligentia ad rationem, quasi Deus ipse ad intelligentiam.*“ (Der Verstand verhält sich zur Vernunft also wie Gott selbst zum Verstand.“ Cf. l.c.: „*…ratio sermo est intelligentiae…*“ (… die Vernunft ist die Rede des Intellekts …). Die Übersetzter vertauschen Verstand und Vernunft im modernen Stile. Darstellung der Cusanischen Lehre von den *quattuor unitates* in Zusammenhang mit dem Setzungs-Tetralemma in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 608–615. Daß die Vier Einheiten nur eine Variation der pythagoreischen Tetraktys und mittel-

Entlang einer weiteren Textstelle, die sich vornehmlich auf den ›Timaios-Dialog‹ Platon's bezieht, kann aufgezeigt werden, daß die Begriffe bei Brucker nicht konstant verwendet werden. Um die Materie zu gestalten, habe das „XV. ... allerhöchſte geiſtliche Weſen ... XVI. ... vermittelſt eines Ausfluſſes ein anderes principium hervor gebracht, welches aus der Materie die Welt auf eine vernünfftige Art hervor brächte und bildete, und das ſeye mens, ratio oder idea. ... XVIII. Daher obgleich ein jedes ſolcher principiorum ſein eignes für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen habe, ſo ſeyen ſie doch, weil ſie im Weſen und Seyn von der ratione, oder dem innerlichen Wort dependiren, nur eins. ... XXI. Damit aber die Materie gebildet, und alſo die Welt hervor gebracht würde, habe GOtt auch das dritte principium aus ſich, oder aus dem mente hervor gebracht, ſo auch Göttlicher Natur, aber doch, gleichwie mens oder ratio, eines geringern Grads iſt. XXII. Dieſes principium habe er der Materie vorgeſetzt, damit es dieſelbige beleben möchte, und das ſeye die Seele der Welt."[14]

Im Platonischen Original werden bei der Gestaltung des Kosmos durch a) den Allvater (πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς / *patéra toũde toũ pantòs*) und Guten (ἀγαθός/*agathós*) (dabei handelt es sich nicht um eine Schöpfung im jüdisch-christlichen Sinne) die Begriffe b) Verstand/Geist (νοῦς/*noũs*), Einsicht, Verständnis (φρονήσει/*phronḗsei*) und (Ur-)Wort/(Ur-)Vernunft (λόγος/*lógos*) für den höchsten Erkenntnisbestandteil verwendet, der dem Seienden (τὸ ὄν / *tò ón*) und Ewigen (τὸ αἴδιον / *tò aídion*), geistig Einsehbaren (νοούμενον/*nooúmenon*),

neuplatonischen Hypostasen darstellen, kann anhand meiner Rekonstruktionen letzterer in idem, Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, nachvollzogen werden.

[14] Cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.652–653; die Antiqua-Auszeichnungen des Originals, das hauptsächlich in Fraktur gesetzt ist, wie die generelle Umkehr der Schriftlage bei meiner Wiedergabe der Begriffe der vorhergehenden Stellen aus der Lateinfassung, ist zu beachten.

gegenübersteht; als dritte Wesensgattung (οὐσίας εἶδος / *ousías eĩdos*) wird c) die Seele (ψυχή/*psuchế*) genannt.[15] Bei Brucker lesen wir dafür a) Gott; b) *mens, ratio* oder *idea,* innerliches Wort und c) Seele der Welt.

Was hat es nun also mit der Kategorie »Noũs« im deutschen und lateinischen Werk Johann Jakob Bruckers insgesamt auf sich? Zum einen ist sie dem nicht-inkarnierten, überzeitlichen Wissen zugeordnet (dt. Punkt X. und III.; lat. IX. und II.), zum andern der Sphäre inkarnierter Kenntnisse und Meinungen (dt. Punkt III. und XI.; lat. IX. und II.). Beide Wissensbereiche haben ihre Wurzel in der *intelligentia*, dem *intellectus*, dem Verstand, d.h. es sind Funktionen des e i n e n Geistes (dt. Punkt I.), der im parallelen Lateintext einerseits (lat. Punkt I.) *mens* andrerseits aber (lat. Punkt II.) *intellectus* genannt wird, wodurch, erinnern wir uns an den Passus von der Weltformung, in dem die *ratio* noch gleichbedeutend danebensteht, die Uneindeutigkeit schon gestiftet ist. Von einem Vermögen des Geistigen, der Einsicht (*intellectio*) des für sich betrachteten Einsehbaren (*intelligibilia*), der Ideen (*ideæ*), woraus sicheres Wissen bzw. Wissenschaft und Verständnis (*scientia*) hervorgeht, ist der verkörperte Mensch jedoch getrennt, da es sich dabei ausschließlich um eine vor- bzw. übergeburtliche Fähigkeit handelt (dt. Punkt X.; lat. IX.).

Über die sensual-mentalen Kenntnisse kommt er somit schlechterdings nicht hinaus, was heißt, daß es sich bei der kognitiven Fähigkeit der mit einem Körper umgebenen Seele ausschließlich um das handeln kann, was im deutschen Text „Erkånntnis“ (*notitia*), im lateinischen genauer „natürliche Kenntnis“ (*notitia naturalis*) genannt wird,[16] semantisch das

[15] Eine komprimierte Fassung der Platonischen Weltverfertigung mit Diskussion ihrer Deutungsschwierigkeiten gebe ich in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 15–39.

[16] Der Terminus *notitia* steht in Latein-Übersetzungen griechischer

Begriffliche miteinschließt, und vor seiner Verkehrung doch wohl Meinung (*opinio*), Vernunft (*ratio*), Wahrnehmungs- und Begriffswissen genannt worden wäre, Diskursivität oder Dianoetik (*mens*), keinesfalls aber Verstand (*intellectus*). Materiegebundene Seelen sind danach offensichtlich von wahrem Wissen getrennt, aus Materie bestehende ihrer Selbsteinschätzung nach nicht, haben sich diese durch die Evolutionsmechanik doch als die fittesten erwiesen und bis zu mehr als sprachbasiertem Wissen hinaufentwickelt, so daß sie mittlerweile bei der päpstlichen, d.h. religiösen Unfehlbarkeit respektive mystischen Schauungsunmittelbarkeit angelangt sind.

Es soll allerdings nicht unterlassen werden zu erwähnen, daß Brucker die Latein-Termini für die mittel-neuplatonischen Geistprinzipien, die Hypostasen, und deren korrekte Hierarchie sehr wohl kannte. Dies erhellt aus einer Synopse von Kerngedanken Plotins, die er Zusammenstellungen anderer Doxographen entnahm. Diese finden sich innerhalb der Darstellung der von ihm so genannten Eklektiker-Sekte der späteren Römerzeit, der er in erster Linie die Neoplatonik zurechnet. Nachdem sein Umgang mit der Platonischen Geist-Kategorie von mir bereits abgehandelt wurde, kann ich mich hier auf einige Schlaglichter aus dem Original beschränken, nicht aber ohne dazugesagt zu haben, daß der gesamte Abschnitt, aus dem die folgenden Stellen stammen, im deutschsprachigen Werk nicht vorhanden ist.

XIX. Ex perfectiſſimo prodeunt, quae omnium maxima ſunt poſt ipſum, maximum autem poſt ipſum, et secundum est νοῦς, *intellectus. … XXVI. Progenies mentis, eſt ratio quaedam et hypoſtaſis id quod excogitat, nempe id quod circa intellectum ſe verſat, intellectusque ipſius lumen eſt, atque veſtigium ſemper inde dependens,*

Philosophie-Literatur für verschiedene Originalbegriffe, von denen die wichtigsten hier genannt sein sollen: ἔννοια/*énnoia*; εἴδησις/*eídēsis*; γνῶσις/*gnō̃sis*; γνώρισις/*gnṓrisis*.

inde quidem illi coniunctum atque ita repletum et fruens, et compos eius atque intelligens: inde vero viciſſim ſibi ſubdita tangens et generans quae quidem, neceſſarium eſt, deteriora anima contingere.“[17] Und wieder sehen wir die Gleichstellung von *intellectus* und *mens*.

Zusammen mit der Art der Darstellung, die die Hintergründe und Begleitumstände des originären Philosophierens entweder nicht kennt oder nicht kennen will, weisen diese Sachverhalte unter Einbeziehung der interpretativen Inhalte und Kommentare unseres Augsburger Historiodoxographen

[17] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 2.400–401 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage im Haupttext und die Einfügung der griechischen Originaltermini zwischen eckigen Klammern in meiner Übersetzung): „XIX. Aus dem Vollkommensten (ϒ4) gehen die hervor, die nach ihm die Höchsten von allen sind, aber der Höchste nach ihm und der zweite ist νοῦς, der Intellekt/Verstand (ϒ3). … XXVI. Der Nachkomme des Verstandes (*mentis* [νοῦ]) ist etwas Vernunfthaftes (*ratio quaedam* [λόγος τις]) und Hypostase (*hypostasis* [ὑπόστασις]), das nachdenkt/ergründet/ersinnt (*excogitat* [διανοούμενον]), nämlich das, was sich um den Intellekt/Verstand dreht und das Licht des Intellekts/Verstandes selbst ist, und seine Spur ist immer von ihm abhängig, mit jenem in der Tat vereint und so erfüllt und erfreut und seiner teilhaftig und verständig/einsichtig (*intelligens* [νοοῦν]) (ϒ2): andrerseits sich freilich auch befassend mit dem ihm Nachrangigen, es erzeugend, damit der Seele (*anima* [ψυχῆς]) notwendigerweise auch das weiter unten Befindliche zuteil wird. (ϒ1)“ Bei den beiden Stellen handelt es sich um lateinische Umschreibungen von Plotinos: Enneades 5.1.6.38–41; 5.1.7.42–48, ⟨edd.⟩ Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzer: Plotini opera, 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982, 2.194; 2.197. Im deutschsprachigen Werk findet man innerhalb einer Übersicht über die ‘vornehmsten Lehrsätze der Theologie dieser Sekte’ ausschließlich die Andeutung einer hypostatischen Hierarchie bei der Darstellung, wie diese den Endzweck, die Seele vom Körper durch acht Klassen von Tugenden zu befreien, erlangt, cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 3.576: „XI. Gleichwie aber verſchiedene Stuffen ſind, durch welche der Menſch von dem viehiſchen (ϒ1) zum menſchlichen (ϒ2), vom menſchlichen zum geiſtlichen (ϒ3), vom geiſtlichen zum göttlichen (ϒ4) Stand gelanget, alſo haben auch dieſe Tugenden verſchiedene Claſſen, und ſind in verſchiedenen Ordnungen einander ſubordinirt.“

in Richtung eines modernen, allerdings noch christlich geprägten bzw. verbrämten Deutungshorizonts der Innerweltlichkeit, ja Allerweltswirklichkeit. Auf die offensichtlichen und plumpen christlichen Deutungen und Umdeutungen der ‚heidnischen' Philosophie, die seine Darstellungen enthalten, wird hier nicht eingegangen; solches ist nicht wert, wissenschaftlich betrachtet zu werden.

Wie sollten sich Denker, die sich ihr Wissen über die antike griechische, besonders die platoni(sti)sche Philosophie erst aus den Werken von Johann Jakob Brucker aneigneten, angesichts solcher Vorgaben zum Problem des Geistes, des Verstandes (νοῦς/*intellectus*) genaue Vorstellungen davon gebildet haben können, was ein Platon, Speusippos, Stilpon, Philon, Noumenios, Plotinos, Porphyrios oder Proklos, um nur einige bedeutende der in der ›Tetralogie‹ untersuchten Philosophen zu nennen, darunter verstanden haben? Besonders heikel ist das, weil der Einfluß Johann Jakob Bruckers auf die Gedankenentwickung Immanuel Kants, was selbst in Spezialistenkreisen nahezu unbekannt ist, beträchtlich war. Selbstverständlich wirkte sich das nicht zuletzt auf dessen, und nicht nur dessen Meinung über die zur Debatte stehenden Kognitionskategorien aus. Im Zuge einer ideologisch stark vereinseitigten Wiederentdeckung der Lehre Platon's im 18. Jahrhundert spielt Kant nun aber eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

„Diese Bewegung zu Platon erhielt nun aber ihre größte Bedeutung dadurch, daß der damals schon führende Philosoph Kant in dieser Zeit auf ihn aufmerksam wurde. Er rang mit den Gegensätzen, in die das Denken durch die überlieferung der Aufklärung geraten war, und suchte einen Ausweg durch umfassende Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Seit 1767/68 las er wiederholt Enzyklopädie nach dem Grundriß von Feder mit Geschichte der Philosophie. Er suchte aber selber weit über diesen dürftigen Grundriß hinaus

durch eigenes Studium Bruckers seine Kenntnisse zu vertiefen und gewann daraus eine Einsicht in die verschiedenen Richtungen der Philosophie, unter denen er dann seiner kritischen Philosophie ihre Stelle anwies. Besonders aber übernahm er aus der Philosophie des Parmenides und Platons den Unterschied der sinnlichen und intelligiblen Welt, durch den er die bisher übliche Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ersetzte. Auch die Besonderheit des Ideenbegriffs im Unterschied zu den gewöhnlichen Verstandesbegriffen ging ihm auf, und er diente ihm vor allem dazu, seine bisherigen Bemühungen um eine bessere Methode der Metaphysik auf einen neuen Boden zu stellen."[18]

Allein aus diesen kurzen Ausführungen ist die terminologische Ungenauigkeit und kategoriale Unklarheit zu lesen, die sich in der modernen sogenannten Philosophie in fataler Weise um die Geistproblematik ausbreitete wie verschärfte und im Zuge der uneingeschränkten Machtübernahme der objektivistischen Seinsdeutung bis heute nicht einmal mehr wahrgenommen wird, weshalb das, was man derzeit Philosophie nennt, nicht im mindesten auch eine solche ist.

Naja, werden mir jetzt die Siebengescheiten entgegnen, da haben sich doch nur ein paar Wörter geändert, ansonsten ist doch alles beim alten geblieben, die antike bzw. antiquierte Philosophie hat als Erkenntnislehre doch sowieso längst ausgedient und ist durch die exakten Wissenschaften überholt und ersetzt worden. „Und wie verhält es sich mit der Philosophiewissenschaft?" „Das ist doch keine Wissenschaft!" Auf

---

[18] Max Wundt: Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941), Berlin, 149–158, pp. 154–155; indirekt bestätigt durch Giorgio Tonelli: Kant und die antiken Skeptiker, in: ⟨edd.⟩ Heinz Heimsoeth et al.: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim 1967, 93–123, p. 117[29]: „Nach M. Wundt stammten Kants Kenntnisse von Plato wesentlich aus Brucker …"

eine weitere Diskussion dazu lasse ich mich hier nicht ein, wurden alle diesbezüglichen Fragen in der ›Tetralogie‹ doch besprochen und geklärt.

Es sollen dazu jedoch zwei Geistesgrößen der Menschheitsgeschichte zu Wort kommen, die aus ihrer Weltsicht dazu denkwürdige (zu bedenken würdige) Antworten gaben. „Im Ganzen — haltet euch an Worte! / Dann geht ihr durch die ſichre Pforte / Zum Tempel der Gewißheit ein. / Schüler. / Doch ein Begriff muß bei dem Worte ſein. / Mephiſtopheles. / Schon gut! Nur muß man ſich nicht allzu ängſtlich quälen; / Denn eben wo Begriffe fehlen, / Da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein.“[19]

„Der Meister sagt: »Es ist nötig, die Namen/Benennungen (名 *míng*) richtigzustellen (正 *zhèng*)!« … »Sind die Namen/Benennungen nicht richtig, dann stimmen die Begriffe/Bedeutungen (言 *yán*) nicht; stimmen die Begriffe/Bedeutungen nicht, dann werden die Werke/Bestrebungen (事 *shì*) nicht verwirklicht; werden die Werke/Bestrebungen nicht verwirklicht, dann gedeihen Moral (禮 *lǐ*) und Kunst (樂 *yuè*) nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, dann treffen die Urteile/Verurteilungen (刑罰 *xíng fá*) nicht (zu), treffen die Urteile/Verurteilungen nicht (zu), dann wissen die Leute nicht, wohin sie Hand und Fuß setzen sollen; deshalb mögen die Benennungen/Namen des Edlen auch seine Begriffe/Bedeutungen sein, seine Begriffe/Bedeutungen mögen auch zu

[19] Johann Wolfgang von Goethe: Faust 1, Goethes Werke (Sophienausgabe), 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, 1.14.93.1990–1996. Sachlich gilt diese Festellung, ob sie nun, wie unter Kenntnis des historischen und sprachlichen Kontexts nur schwer zu bestreiten, gegen die Philosophie Fichtes oder der Fichteaner gerichtet ist, cf. zu diesem Vorwurf H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 412[14]–413, oder nicht.

Taten werden. In den Begriffen/Bedeutungen des Edlen ist keine Unbedachtsamkeit (苟 *gǒu*). Das ist 's."[20]

An Stellen, an denen in der ›Tetralogie‹ die Begriffe Geist, Verstand und Vernunft mit Paronymen aus der Quellen- wie auch der Sekundärliteratur zitiert, rekonstruiert und in der Struktur des Stufenschemas der Re–flexion verortet wurden, mußte das zunächst selbstverständlich nach der Bedeutung der Originale geschehen. Anders bei der Interpretation: in dieser wird der Sinn des Auszulegenden zu dem der strukturtheoretischen Transkultural–Philosophie in Beziehung gesetzt, um aufzuzeigen, daß selbst in dem von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Verständnis von Kognitionskategorien die Grundstruktur des Geistigen oft noch implizit ist, aus dem Hintergrund gestaltend bleibt und so durchaus eine formale Äquivalenz zwischen beiden Sichtweisen vorhanden ist, qualitativ, d.h. inhaltlich aber immense Abweichungen vorliegen können, die zu verheerenden Mißdeutungen und Mißverständnissen Anlaß gaben, unter Zuhilfenahme der von mir eingeführten indizierten Symbole zusammen mit den analogen Positionsformeln des idealen *cognitional frameworks* und meinen umrahmenden Erläuterungen zu den untersuchten (rekonstruierten) Gedankengebäuden aber detektiert und gemessen werden können. Die Frage nach dem Anteil der sogenannten Philosophien, deren Verfasser ihr Erdachtes

---

[20] Kǒngfūzǐ (Konfuzius): Lún-Yǔ (Analekten) 13.3 (Zǐ-Lù), ⟨ed./tr.⟩ Richard Wilhelm: Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianistischen Bücher (chin./dt.). Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess, Frankfurt/M. s.a. (Nachdr. d. Ausg. Neu Isenburg [1]2008), pp. 386/387: …子曰：“必也正名乎！”…“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。” Diese Aussage ist in Zusammenhang mit der altchinesischen Schule der Namen (名家 *míng jiā*) in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, p. 263, zitiert.

nicht nur gedacht, sondern auch verstanden haben, sollte man mir lieber nicht stellen, um angesichts meiner Antwort nicht enttäuscht die hoffentlich vorhandene Neigung zur und Freude an der Philosophie zu verlieren.

Die nahezu ausnahmslose Herabsetzung und Abwertung des Noetischen (νοῦς–νόησις–νοητόν) als *terminus technicus* der antiken hellenischen, insbesondere der platoni(sti)schen und davon beeinflußten Philosophie, von einem unmittelbaren erkennenden Ansichtigwerden, der Ideenschau, die mittlerweile selbst innerhalb der sich so nennenden Philosophie zu einem Gegenstand von Häme und Spott wurde, zu einem Denken im diskursiv-begrifflichen Modus inclusive seiner Gültigkeitserweisung – was sich heutzutage wie selbstverständlich in so gut wie allen Übersetzungen altgriechischer Philosophietexte in moderne westliche Sprachen manifestiert und auch daran zu erkennen ist, daß der Terminus νοεῖν [*noeîn*] der platoni[sti]sch-aristotelischen Überlieferung fast durchweg mit dt. *denken*, engl. *to think*, frz. *penser* usw. wiedergegeben wird, das heute fraglos in einem alltäglichen oder einem wissenschaftlichen Sinne verstanden wird[21] – gehört zu

[21] Die pro Einzelbegriff akribisch verfahrende philologisch-doxographische Studie: Rudolf Schottlaender: Nus als Terminus, in Hermes 64 (1929), Berlin, 228–242, kann uns lehren, daß es, obwohl darin eine beträchtliche Zahl der Bedeutungen von νοῦς (Noûs) und νοεῖν (*noeîn*) aus der frühen griechischen Dichtung wie Philosophie und die Schwierigkeit ihrer jeweiligen Übersetzung ins Deutsche aufgewiesen wird, noologisch vergebens ist, punktuelle inhaltliche Einzelbetrachtungen disparater Textstellen unterschiedlicher Weisheitsliebender und Denker, und das zudem noch von einem modernen Blickwinkel, d.h. Vorverständnis aus, das sich des schon viele Jahrhunderte andauernden Niedergangs der mit den verschiedenen antik-philosophischen Kognitionsbegriffen bezeichneten Erkenntnisvermögen überhaupt nicht bewußt ist, ohne ein Einordnung in eine bzw. die wissensfunktionale Systematik vorgenommen zu haben; dadurch wird zudem sichtbar, daß die vorherrschenden philosophiewissenschaftlichen Vorgehensweisen von Philologie, Historiographie und Doxographie zur Durchdringung

den fatalsten Umdeutungsmechanismen, vielleicht sogar Umdeutungsstrategien des ursprünglichen Metaphysikverständnisses durch den mechanizistisch-materialistischen Ungeist, im Zuge deren das Geistige in seiner Spezifik aus dem Bewußtsein der modernen und gegenwärtigen, abendländisch dominierten Menschheit getilgt und die Philosophie in die Geistlosigkeit und Bedeutungslosigkeit gedrängt wurde, die entweder nur aus leeren Sprechblasen oder, sollten diese etwas enthalten, aus Verbrämungen kruder Ideologien und irrwitzigen Einbildungen besteht.

Sollte darin tatsächlich einmal Dialektik im Sinne rationaler Argumentation und logisch stimmiger Refutation vorkommen, dann bestenfalls derart, wie sie der mittelalterliche indische Dichter, Vedānta-Denker der Kevala-Advaita-Richtung und Koryphäe der *reductio ad absurdum* aller Erkenntniskriterien, besonders von Definition, Śrī Harṣa, in seinem methodisch von dem wahrlich überwältigenden mahāyānistischen Aporetiker des 1./2. Jahrhunderts Ārya Nāgārjuna ausgehenden Meisterwerk ›Leckerbissen der Widerlegung / Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹ ironisch denen anempfahl, die ihre dogmatischen Kontrahenten ohne jegliches Verständnis von ihrem denkerischen Tun und seinem Zweck widerlegen wollen. „Mögt ihr Schlauen die Freude totaler Bezwingung der hemmungslos Dünkelhaften erlangen, indem diese durch Widerlegung von Worten und Bedeutungen nur dadurch, daß das hier Geäußerte stets papageienhaft (*kīravad-*) wiederholt wird, gänzlich sprachlos werden.“[22]

---

des Geistes (Re–flexion) nicht genügen und zum Philosophieren somit nicht hinreichend sind.

[22] Śrī Harṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya 1.3, ⟨ed.⟩ Esther A. Solomon: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa with the Śiṣyahitaiṣiṇī Ṭīkā of Anubhūtisvarūpācārya, Ahmedabad/India 1990, p. 2.5–8 = ⟨edd.⟩ Krishna Pantha Shastri / Govinda Narahari Vaijapurakara, ⟨tr.⟩

„In den Händen dieser europäischen "Philosophen" wurde das, was den Hellenen *philosophia* gewesen war, d.i. die reine Liebe zur Weisheit und die "Holde Königin" der Künste und Wissenschaften, sukzessive (und schamlos, könnte man hinzufügen) zu einer Magd göttlich offenbarter Theologie, methodisch-epistemischer Technologie und revolutionärer politischer Ideologie verdreht. In den Augen hellenischer Philosophen bildeten diese drei fremden Meister eine "Unheilige Dreifaltigkeit", der die hellenische *philosophia* in Europa und dem Westen die letzten zwei Jahrtausende zu dienen gezwungen war. Diese langanhaltende Knechtschaft und dieser Mangel an Freiheit hat den Charakter der hellenischen *philosophia* umgeformt und das hervorgebracht, was "Westliche Philosophie" genannt wird. … Es scheint, als ob die Wesensverwandtschaft der hellenischen Philosophie (…) mit den geographisch entfernten Philosophien Indiens und Chinas bedeutend größer ist als die vermeintliche Wesensverwandtschaft mit der "europäischen Philosophie".“[23]

Caṇḍīprasāda Śukla: Kavitārkikacūḍāmaṇi-Śrīharṣapraṇītam (skr./hindi), Varanasi/India 1961, p. 2.1–2 = ⟨edd.⟩ Lakshmana Sâstrî Drâvida / Ganganatha Jha: Srî Harsha's Khandanakhandakhâdya, with Extracts from the Commentaries of 'khandanaphakkikávibhajana' (vidyâsâgari) of Ânandapurna with Extracts from the Commentaries of Chitsukha, Sankara Miśra and Raghunátha, Varanasi/India 1914 (1904–1914), p. 9; ⟨tr.⟩ Ganganatha Jha: 2 Vols., Delhi ^{2}1986 (^{1}1911–1918), 1.3 (3):
शब्दार्थनिर्वचनखण्डनया नयन्तः *śabdārthanirvacanakhaṇḍanayā nayantaḥ*
सर्वत्र निर्वचनभावमखर्वगर्वान् । *sarvatra nirvacanabhāvamakharvagarvān*
धीरा यथोक्तमपि कीरवदेतदुक्त्वा *dhīrā yathoktamapi kīravadetaduktvā*
लोकेषु दिग्विजयकौतुकमातनुध्वम् ॥३॥ *lokeṣu digvijayakautukamātanudhvam /3/*

[23] Christos C. Evangeliou: Hellenic Philosophy. Origin and Character, Aldershot/GB–Burlington/VT 2007 (repr. of 2006), pp. 180 … 2: *In the hands of these European "philosophers," what to the Hellenes had been* philosophia, *that is, the pure love of wisdom and the "Fair Queen" of arts and sciences, was turned successively (and shamelessly, one may add) into handmaiden of divinely revealed theology, methodically epistemic technology, and revolutionary political ideology. In the eyes of Hellenic philosophers, these*

three alien Masters would constitute an "Unholy Trinity," which Hellenic philosophia *has been forced to serve for the last two millennia in Europe and the West. This prolonged servitude and lack of freedom has transformed the character of Hellenic* philosophia, *and has produced what is called "Western philosophy." … It would seem, then, that the affinity of Hellenic philosophy, (…), with the geographically remote philosophies of India and China, is significantly greater than its supposed affinity with the "European philosophy."*

KORREKTUREN ZUR DRUCKFASSUNG
(NACHTRAG)

Einige Korrekturen von Angaben fehlerhafter Belegstellen in der Papierausgabe, die in den Corrigenda der nachfolgend erschienenen gedruckten Bücher nicht verzeichnet, somit darin nicht auffindbar sind, möchte ich der wissenschaftlichen Dokumentationspflicht wegen hier noch nachtragen:

›Weder Sein noch Nichtsein‹

p. 107[1] falsch: Catuṣkoṭi, p. 8; richtig: Catuṣkoṭi, p. 86
p. 236[139] falsch und zu tilgen: das Zitat stammt laut Angabe des Verfassers (Fn. 13) aus Naiṣkarmya Siddhi III 58
p. 241[163] falsch: 1.378–279; richtig: 1.378–379
p. 248[187] falsch: p. 55; richtig: pp. 54–55
p. 442[159] falsch: SW 1.297; richtig: SW 11.297
p. 461[268] falsch: Prologue with Spinozana …, p. 38; richtig: Proton axioma …, p. 286 und Nachweise
p. 466[293] falsch: SW 6.447; richtig: SW 4.447
p. 510[11] falsch: 12.227; richtig: 17.227
p. 528[13] falsch: Abs. 4; richtig: Abs. 5
p. 529[14] falsch: Abs. 3; richtig: Abs. 5β

›Urteilsenthaltung‹

p. 85[23] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.759; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.759

p. 169[124] falsch: M. Bindschedler, Mittelalter und Moderne p. 395; richtig: J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin (Essay), p. 395

p. 177[153] falsch: PTS 148; richtig: PTS 3.148

p. 280[39] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.6.849–992; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 6.849–992

p. 298[79] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.747, 749, 759, 761, 763 etc.; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.747, 749, 759, 761, 763 etc.

›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Aufl.

p. 679s falsch: Della Santina v; richtig: Della Santina 142, 226 p. 691, muß das falsche Corrigendum: 383, Zeilen 5–6, richtig: 384, Zeilen 5–6, lauten.

p. 418[464] zu streichen: ähnlich: o.c., K8.312.94-99 (2674 R°), ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, p. 164; falsch ist zudem (2674 R°), das hätte richtig (3674 R°) lauten müssen

›Widerspiegelung des Geistes II-5‹

p. 94[12] falsch: pp. 96[23]–97; richtig: pp. 96[230]–97

›Widerspiegelung des Geistes II-6‹

p. 233[113] falsch: pp. 350[6]–351; richtig: pp. 350[66]–351

ZUM UMGANG MIT DEN TEXTDATEIEN
(BENUTZUNGSHINWEIS)

Die PDF-Dateien der ›Tetralogie‹ sind zwar durchweg durchsuchbar, doch gilt es dabei zu beachten, daß die Bände der Abteilung 3 (›Widerspiegelung des Geistes‹) mit einem Textverarbeitungsprogramm erstellt wurden, bei dem bestimmte Sonderzeichen (meist solche mit Diakritika) nicht in den adäquaten Zeichenzellen eines Unicode-Kodierungsvektors dargestellt werden konnten und die Konvertierung deshalb mit einem Aufwand verbunden gewesen wäre, der zusätzlich zu der der Abteilungen 1 und 4, der ungeheuren Datenmengen wegen schlechtweg undurchführbar war. Wörter, die solche Zeichen enthalten, werden mit dem Suchbefehl eines PDF-Programms durch buchstäbliche Eingabe per Tastatur nicht gefunden, sind aber dennoch auffindbar, wenn man eines davon, aus dem Text kopiert, ins Suchfeld eingibt (in dem dann z.B. für *prāṇaḥ* die Zeichenfolge pr$™a< angezeigt wird) und man die Suche dann startet.

Dieser Aspekt stellt einen der Gründe dafür dar, daß ich mein Lebenswerk auch in einer Digital-Edition zur Verfügung stelle. Darin sind zwar die fundamentalen Strukturprinzipien der Philosophie zusammen mit ihren Nachweisen in den Stiftertraditionen niedergelegt, was dazu allerdings fehlt, sind zu einer Konkordanz in Form eines ausführlichen Glossars gebündelte Sachregister, um die Vergleichung der Konzepte, Kategorien und unterschiedlichen Ausdrucksweisen der einzelnen Traditionen zu ermöglichen. Diese anzufertigen, blieb mir durch die Forschungs- und damit Lebensumstände, denen ich als Wegbereiter einer neuen philosophiewissenschaftlichen bzw. philo-sophischen Disziplin, der »Reflexionsstrukturellen Transkultural–Philosophie«, ausgesetzt war,

verwehrt. Anstelle des Desiderats eines Glossars zur Grundlegung der strukturtheoretisch orientierten Transkultural–Philosophie steht mit der digitalen Fassung meines Œuvres nun wenigstens ein Surrogat zur Verfügung, das der Durchsuchbarkeit der Dateien, unter Anwendung dessen man wenigstens mit einigem begrifflichen Vorwissen Stellen auffinden kann, die in einem solchen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen, daß ihre Gleichwertigkeit, ja Gleichartigkeit auf Anhieb einsichtig wird, und ihre jeweiligen spezifischen Differenzen erwogen werden können.

Die Dateien der einzelnen Bände der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ sind zwar schreib- und druckgeschützt, ihr Inhalt ist also nicht veränderbar und insgesamt auf Papier zu bringen, doch ist er kopierbar. Beim Herauskopieren von Stellen, die diakritische Zeichen enthalten, ist allerdings zu beachten, was im Hinblick auf die Suche gesagt wurde, daß die Zeichen nach dem Einfügen nicht in der Weise abgebildet werden, wie sie auf dem Bildschirm erscheinen, weil ihnen eine von Unicode abweichende Kodierung zugrundeliegt.

Computertechnischen Laien dürfte es zwar schwerfallen einzusehen, daß Spezialisten mit geeigneten Programmen selbst in schreibgeschützte Daten eingreifen und sie auf diese Weise verändern können, da solche Fälle nicht nur möglich sind, sondern bereits vorkommen, möchte ich diesen Warnhinweis hier geben und auffordern, sich in bezug auf Stellen meines Werkes, die sich vom darin erkennbaren argumentativen und sprachlichen Duktus eklatant unterscheiden, in der gedruckten Fassung zu versichern, ob sie den von mir gemeinten Gedanken originalgetreu wiedergeben oder nicht.

Cover und Umschlagrückseite in der Größe des Buchformats plus Strichcode der ISBN auf der Rückseite sind in den Dateien enthalten. Ihre jeweilige Rück- respektive Vorderseite sind in der Datei als Leerseiten berücksichtigt. In der PDF-

Seitenzählung haben Cover und Verso die Zahlenwerte C1 und C2, Umschlagrückseite und Recto die Werte R1 und R2 (die allen Büchern vorangestellte generelle Einführung ist, wie man sieht, römisch paginiert). Entgegen den internationalen Gepflogenheiten, Leerseiten in digitalen Büchern im PDF-Dateiformat mit einem speziellen Hinweis zu versehen, daß es sich bei einer Leerseite eben um eine solche handelt, gehe ich davon aus, daß die Leser meines digitalen Œuvres, das durchweg aus lückenlos in aufsteigender Reihefolge paginierten Bänden besteht, eine leere Seite anhand der Standards professionellen Schriftsatzes erkennen, die in den Gestaltungskriterien der Titelei und darin ihren Ausdruck finden, daß Leerseiten ansonsten nur zwischen Kapiteln oder anderen deutlich voneinander unterschiedenen Textteilen vorkommen.

Hans P. Sturm

Tetralogie
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2
Vom Un-Wesen der Re–flexion

TETRALOGIE
REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE
2

Hans P. Sturm

Vom Un-Wesen der Re–flexion

Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation

(Griechenland – Indien – China)

1. Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg 2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2
Vom Un-Wesen der Re–flexion.
Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-13-6

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Motiv (modifiziert): Pond Snail, ©Green Things 2007
Röntgenphotographie von George Green, Coronado/CA
Autor und Verlag danken dem Copyright-Eigentümer für die kostenfreie
Zur-Verfügung-Stellung und Genehmigung der Verwendung

Print-Erstaugabe Augsburg 2021

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-13-6

ὁ μὲν γὰρ
συνοπτικὸς
διαλεκτικός,
ὁ δὲ μὴ οὔ.

„Der Zusammenschauer (Synoptiker)
ist nämlich
ein Auseinanderleger (Dialektiker),
der es aber nicht ist, nicht.“

(Platon, Politeia 537c6)

Inhaltsverzeichnis

Motto 5

Inhaltsverzeichnis 7

Vorbemerkung 11

Einleitung 19

1 ΕΛΛΑΣ GRIECHENLAND 31

1.1 Metatheorie der Elenktik 33

1.2 Undefinierbarkeit 53

1.3 Konnotation, Denotation, Relation 75

1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch« 75

1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell 113

2 भारत INDIEN 149

2.1 Vorläufer 151

2.2 Konnotation und Denotation 167

2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2:
Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend
(२ गतागतगम्यमानपरीक्षा *2 gata-agata-gamyamāna-parīkṣā*) 169

2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5:
Analyse: (Ur-)Elemente
(५ धातुपरीक्षा *5 dhātu-parīkṣā*) 199

2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie
von Ashok Kumar Gangadean 204

2.3 Relationalität/Relativität 219

2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14
Analyse: Relation (Kombination)
(१४ संसर्गपरीक्षा *14 saṃsarga-parīkṣā*) 228

2.3.2 Jayarāśi 234

2.3.3 Śrī Harṣa 241

3 中華 CHINA 249

3.1 Die altchinesischen Dialektiker 251

3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ 267

3.2.1 白馬論 Bái-mǎ-lùn (Das weiße Pferd) 295

3.2.2 指物論 Zhǐ-wù-lùn (Bezeichnung der Dinge) . . 312

Schlußbemerkung 323

Literatur 327

Namensregister 363

À-dieu 371

Abbildungen

Definition – einseitig 56

Definition – vielseitig 71

Definition – allseitig 72

Vorbemerkung

Dieses Buch vervollständigt die Tetralogie meiner Hauptschriften, die die vier Bestandteile der Re–flexionsstruktur zusammen mit ihrer Artikulationsformel je einzeln thematisch fokussiert darstellen und erklären.

Während im ersten Band ›Weder Sein noch Nichtsein‹ die Thematik überblickshaft aufgerissen und gewissermaßen dingfest gemacht wurde: Thesis-Term (λ_1), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 1$), wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Artikulationsformel als ganzer lag, dem Tetralemma der Kombination möglicher Aussagepositionen [$(\lambda_{1-4})=(\Lambda)$]: entweder ($\lambda_1$), oder ($\lambda_2$), sowohl–als-auch ($\lambda_3$), weder–noch ($\lambda_4$), das in den damit befaßten Disziplinen der Indologie und der interkulturellen Philosophiewissenschaft die Sanskrit-Bezeichnungen चतुष्कोटि (*catuṣkoṭi*) und चतुष्कोटिका (*catuṣkoṭikā*) trägt und irrtümlicherweise als aus Indien, genauer gesagt, dem Buddhismus stammend und nur von dort ausgehend angenommen wird, ging es im danach erschienenen Buch um den gegenteiligen Pol der Systematik, die Befreiung von aller Setzung und um deren Voraussetzung, das „Voraussetzungslose“: Thesis-Term (λ_4), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 4$). Es folgte die ›Widerspiegelung des Geistes‹ in acht Teilbänden; darin rückte die Vermittlungsinstanz zwischen dem Ungesetzten, dem Positionslosen (ἄθετον / अप्रतिष्ठित *apratiṣṭhita*) und dem Gesetzten, dem Positionierten (τεθήμενον / प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*), in den Mittelpunkt der Betrachtung, der Geist: Thesis-Term (λ_3), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 3$). Nach der theoretischen Entfaltung der Re–flexionsstruktur als ganzer, ausgehend von der auf Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) zurückgehenden, das

Mahāyāna philosophisch (be)gründenden Mittelwegschule (Madhyamaka) des Buddhismus im Teilband I, wurde diese in den sieben Faszikeln der Abteilung II entlang relevanter Vertreter bzw. Schulrichtungen der bekannten drei Stiftertraditionen der Philosophie, der altgriechischen, altindischen und altchinesischen, als basale und universale Anatomie der Metaphysik nachgewiesen, akribisch rekonstruiert, ausführlich erläutert und auf diese Weise restituiert.

Das hier vorliegende Werk behandelt den verbleibenden der vier Aspekte des BewußtSeins oder der GeistWirklichkeit, das Psycho-Gnomeische: Thesis-Term (λ_2), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 2$). Dabei handelt es sich um den Bereich, in dem sich das Seelen- und Gedankenleben abspielt. Indem er die Unter- oder besser Außenseite des Geistes als solchen darstellt und somit dessen Struktur besitzt und Funktion ausübt, nur eben vereinzelt (Gedanken), da auf einzelnes (Denkbares) bezogen und ihn zerspaltend, somit gewissermaßen falsifizierend, stellt dieser Band quasi die negative Spiegelung der ›Widerspiegelung des Geistes I‹ dar, in welcher die darin konstruktiv entfalteten Prinzipien der Noologie destruktiv verfahrend offengelegt werden. In diesem wird sozusagen die Falsifikation des Geistes falsifiziert und damit der Weg zurück zu jenem geebnet.

Die in meinen bisher publizierten zehn Hauptwerken zusammengefaßten Erkenntnisse werden im hier Abgehandelten bis in den Abgrund oder Ungrund vertieft. Um nicht zu jedem in diesem Buch dargelegten Sachverhalt alle erarbeiteten Einzelheiten wiederholen zu müssen, verweise ich, so sie nicht von entscheidender Signifikanz für den jeweiligen Gedankengang sind, auf Stellen meiner bereits veröffentlichten Studien zurück, an denen weitere und/oder genauere Informationen verzeichnet oder Materialsammlungen in der Absicht zusammengetragen wurden, gewisse Sachgebiete später

auszuarbeiten und zu fundieren, was in den nachfolgenden Werken auch in erheblichem Umfange geschah.

Die in den Bänden ›Widerspiegelung des Geistes I, II/1, II/7‹ ausführlich beschriebenen formalen, wissenschaftlichen und terminologischen Konventionen werden vorausgesetzt,[1] weil das vorliegende Werk in direkter Beziehung zum Band I und indirekt auch zu den weiteren Bänden der ›Widerspiegelung des Geistes‹ wie zu einzelnen Aspekten meiner Werk-Tetralogie steht. Mit Ausnahme derjenigen, die sich auf die durch mich in die theoretische Philosophie eingeführten und stets von mir eingefügten Symbole zur Skalierung von deren re–flexionsstrukturellen Ausformungen und den dazugehörigen Positionsformel(n) beziehen, sind sie ohne vorherige Kenntnisnahme einsichtig. Da die genannten Skalierungssymbole – ($\Upsilon 4$), (λ_2) etc. – im Gegensatz zu den acht Büchern der ›Widerspiegelung des Geistes‹ zur noologischen Prinzipienlehre und der Monographie ›Weder Sein noch Nichtsein‹ zu deren Artikulationsformel(n) im vorliegenden Werk nur eine nebensächliche Rolle spielen, doch den Bauplan der re–flexionsstrukturellen Kognitionstheorie und deren Gliederungsprinzipien vergegenwärtigen sollen, werden Rezipienten, die an der Metaphysik als ganzer interessiert sind, gebeten, sich diesbezüglich an den angegebenen Stellen früherer meiner Schriften kundig zu machen.

Die Vorkenntnis der festgelegten Konventionen erleichtert das Verständnis der folgend entfalteten Gedankengänge jedoch erheblich. Da der Umgang mit chinesischem philosophischem Schrifttum nicht nur unter interessierten Laien, sondern auch in der mit sogenannter westlicher Philosophie

---

[1] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 33–46; idem, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultureller Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 25–55; idem, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 15–21.

befaßten Wissenschaft weidlich unbekannt ist und Spezialisten der Sinologie innerhalb ihres Expertenkreises bisher entweder nur ihr Fachchinesisch pflegen oder unter weitgehender Weglassung üblicher philosophiewissenschaftlicher Standards populäre, bestenfalls popularwissenschaftliche Veröffentlichungen produzieren, indem sie kommerzielle Verlagsinteressen bedienen und damit einhergehend – Brosamen vom Tisch ihrer Gelehrtheit auf den Boden der Schar Bildungshungriger herabfallen lassend – ihr Ansehen und ihre Bekanntheit zu steigern suchen, sind die Hinweise zu den Formalien hinsichtlich der ›Widerspiegelung des Geistes II/7‹ zur chinesisch-daoistischen Philosophie, was den Mitvollzug meiner Ausführungen im dritten, dem sinitischen Teil der hier vorliegenden Studie betrifft, besonders hilfreich.

Modifiziert ist in dieser die Schreibweise des Altgriechischen, das jetzt in polytonischer Originalschrift wiedergegeben ist. Entsprechendes gilt auch für Texte und einzelne Wörter aus der Sanskrit-Sprache, die nun in Devanāgarī geschrieben und bisweilen zusätzlich mit dem indologisch verbindlichen International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST) versehen sind. Außerdem sind nun auch moderne fremdsprachige Texte – zusätzlich zu meiner Übersetzung ins Deutsche – in kursivierter Schrift (umgekehrte Schriftlage in bezug auf das Original) wiedergegeben, da sich der Umfang der zitierten Sekundärliteratur einigermaßen in Grenzen hielt. Wäre ich in meinen bisherigen Werken in gleicher Weise verfahren, hätten sie ein unerträgliches Ausmaß angenommen. Auf Stellen im Werk von Platon wird nach der hierin exakten Ausgabe von ⟨ed.⟩ Ioannes Burnet zeilengenau verwiesen; der Text ist allerdings nach ⟨ed.⟩ Société d'Édition les Belles Lettres, ⟨tr.⟩ Gunther Eigler (siehe Literaturliste) wiedergegeben. Schließlich wurde darauf verzichtet, Originalausdrücke mit den Kürzeln ihrer Ursprungssprache zu

kennzeichnen; wer nur ein Quentchen geistiger Offenheit und kultureller Aufgeschlossenheit besitzt, kann deren Herkunft leicht bestimmen.

Da die seit langer Zeit fälschlicherweise so bezeichnete Philosophie – in Wahrheit handelt es sich nur um das theoretische Moment dessen, was die Hellenen so nannten, und nicht einmal mehr darum – unter Anwendung von Begriffen vollzogen wird, lateinisch nannte man das u.a. *ratiocinatio*, deren Gebrauch zu Sätzen kombiniert Behauptungen, Feststellungen oder ganze Weltanschauungen ergibt, wird in der Studie hier nicht nach Phantasien, Imaginationen, Halluzinationen, Affekten, Emotionen, (Tag-)Träumen, Eindrücken, Willensregungen u.ä., allesamt Funktionen der Seele, gefragt, die von Psychologie, Psychiatrie, Medizin, Hirnforschung, Pädagogik, Forensik etc. erforscht zu werden pflegen, vielmehr wird ausschließlich die Seelenfunktion kritischen Betrachtungen unterzogen, die man mit dem Mentalen im engeren Sinn verbindet, für das ich auch den griechischen Terminus γνώμη (*gnṓmē*) verwende, Denken als sinn- und vernunfthafter Vorgang (λογισμός *logismós*). Dieses wenden wir auf es selbst zurück, was früher Re–flexion, modern Metatheorie genannt wird, um zu prüfen, ob sich als rational gerierende Aussagen und Urteile, besonders wissenschaftliche oder sogenannt philosophische, so rational und zutreffend sind, wie das die sie Verkündenden glauben machen wollen. Die Entscheidung darüber kann aber nicht das Denken, die Vernunft (*ratio*) (ϒ2) selbst bzw. allein treffen, sie ist nur ‚rechnendes' Vollzugsorgan des Geistes (*intellectus*), des Verstehens bzw. Verstandes (ϒ'3), da Geltungsfragen prinzipiell von einer höheren Warte aus entschieden werden müssen.[2]

[2] Zum diesbezüglichen Begriffsgebrauch weise ich vorsichtshalber nochmals darauf hin, daß meine in erster Auflage von etablierten Wissenschaftsverlagen veröffentlichten beiden ersten Hauptwerke noch

Es sollen ja die Behauptungen der Vernunft beurteilt werden; wie könnte das diese denn je (vorurteilsfrei) selbst bewerkstelligen? In einer intakten Rechtsordnung spricht nämlich, um es mit einem Beispiel aus dem Alltag zu verdeutlichen, nicht der Angeklagte das Urteil über seinen Fall, sondern der über ihn befindende unabhängige Richter.

Für das dazu durchzuführende Kreuzverhör zur Beweisaufnahme hat sich schon sehr früh eine spezielle Methode herausgebildet, die zwar verschiedene Bezeichnungen aus den antiken (griechisch-lateinischen) Traditionen des prüfenden Denkens trägt, deren Bedeutungen, wie die Bedeutung des Denkens selbst, mittlerweile aber im Höchstmaße vernebelt, verzerrt und verkehrt worden sind: Dialektik, Skepsis, *reductio ad absurdum*, Kritik, Eristik, Aporetik, Elenktik, Analyse, *refutatio*, *dubitatio* (Zweifel) und einiges mehr. Die Bedeutungen der *termini technici* für das Geschäft logischer Widerlegung aus den Stifterkulturen sind noch mehr verkannt als die genuine Philosophie im allgemeinen. Im Westen gilt dies nicht nur für das indische oder chinesische, was ob des Wissensstands und der ‚Weltoffenheit' unserer Philosophiewissenschaftler, die ein anderes als das abendländische Denken überwiegend nicht kennen oder anerkennen (wollen), angesichts asiatischer Philosophie nicht anders zu erwarten ist, sondern auch, und das ist nicht nur bedenklich, sondern erschreckend, für das altgriechische Denken, die

dem modernen, hierarchisch vertauschten Gebrauch von Vernunft und Verstand folgen, was ab der ›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Auflage, revidiert wurde. Daß es mindestens zwei verschiedene Intellect-Vollzüge gibt, den reinen, aktualen, überindividuell-allwissenden und den an das Individuum und dessen Seelenvermögen gebundenen und dadurch verendlichten, begrifflich überlagerten, die Evidenz, habe ich in idem, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 273, 500–501, anhand der Diskussion um die „intellctuale Anschauung" und die sogenannte ‚Vernichtung des Denkens' bei Johann G. Fichte aufgezeigt.

vorgebliche Traditionsgrundlage ihrer eigenen Disziplin. „Ein gründlicher Vergleich der Methoden dieser antiken und modernen Bewegungen (…) würde viele genaue Entsprechungen zum Vorschein bringen. Eine ähnliche Situation besteht in den Historien indischen und chinesischen Denkens, wo, wie in Griechenland, dialektische Kritik ein Teil des allgemeinen Gedankengewebes war, die die Konstruktionen der Metaphysik mit ihrer Wahrnehmung unterdrückter Widersprüche und rhetorischer Redewendungen anfocht.“[3]

[3] T. McEvilley, Capacity (Penelope's Night Work: Negative Thinking in Greek Philosophy), p. 187: *A thorough comparison of the methods of these ancient and modern movements (which has not of course been attempted here) would reveal many detailed correspondences. A similar situation exists in the histories of Indian and Chinese thought, where, as in Greece, dialectical criticism was a part of the general fabric of thought, challenging the constructions of metaphysics with its perception of repressed contradictions and rhetorical tropes.* Der Originaltext in runden Klammern wurde von mir ausgelassen; unter den „modernen Bewegungen“ versteht der zitierte Autor vornehmlich den postmodernen Dekonstruktionismus; meine Kritik daran, cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 68, 101–102, 113–117, betrifft, das wird später auch noch hinsichtlich der Systemtheorie erwähnt werden, nicht dessen Destruktion dogmatischer Gedankengebäude, sondern deren Halbherzigkeit und die einseitigen und somit inkonsequenten Folgerungen, die daraus abgeleitet werden, weshalb der zitierten Feststellung diesbezüglich nur mit erheblichen Einschränkungen zuzustimmen ist.

Einleitung

Eigentlich brauchte diese Studie überhaupt nicht verfaßt zu werden. Erstens, weil sie, wie in meiner theoretischen Grundlegungsschrift der Re–flexionstheorie geltend gemacht, in Kleinschrift auf eine Briefmarke paßte,[4] und zweitens, weil sie diese nur in Negativ- oder Umkehrform darlegt. Deshalb sprach ich in der Vorbemerkung diesbezüglich bereits von einer negativen Spiegelung der ›Widerspiegelung des Geistes I‹. Ist der Bauplan erst bekannt, ist der Abriß des Gebäudes nach Schema durchzuführen. Das könnte Platon (428/7–348/7) mit dem Satz gemeint haben, der dem vorliegenden Werk als Motto vorangestellt ist. Dies gilt jedoch auch *vice versa*, wie die Entstehung des Neuplatonismus zeigt, indem dieser in den ersten drei Hypothéseis von Platon's ›Parmenides-Dialog‹ die konstitutiven Bestimmungen (Hypostasen) eines und ihres Gedankengebäudes (*categorial-cognitional frameworks*) sahen, und in der ersten dessen Absolut-Kategorie.[5]

Auch wenn Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) von der Thetik in Richtung Antithetik weist, dürfte zutreffen, daß die Rekonstruktion des GeistWelt-Baus auch mit Hilfe der Destruktion der Konstruktion zu vollbringen ist (DeKon-Struktion). In Nebenbemerkungen zweier »Wissenschaftslehren« kündigte Fichte an: „… ein absoluter Skepticismus. (Ich habe mehrmals den Vorsatz gefaßt pp um unsre seyn wollenden

[4] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 23.

[5] Cf. H. P. Sturm, Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, p. 68, mit Verweis auf die Forschungsliteratur.

Philosophen recht in die Irre hineinzuführen. …)“[6]. „… die Wl. [Wissenschaftslehre] … bezweifelt nicht nur provisorisch jene AnsichGültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der GeneralZweifel nur in Zweifel stellen würde. Grade der Besitzer der Wl., der alle Disjunktionen im Bewußtseyn überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseyns an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte, von dem Standpunkte des absoluten Bewußtseyns aus, einen, alles bisher angenommene vernichtenden, und doch sicher seine Stelle ersetzenden, Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit alle der Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie schreien würden: der Spaß gehe doch zu weit.“[7] Weitergedacht heißt das: „Die Wirklichkeit ist eben nicht wirklich. Als Nichts läßt sie sich ableiten, u. ists.“[8] Deutscher Idealist, Skeptizist, Irrealist, Nihilist?

Didaktisch ist der Schluß von der Refutations- auf die Assertionsseite, die Konstruktionsprinzipien von (dogmatischen) Gedankengebäuden durch ihre Demontage nämlich zu durchdringen und durchschauen, m.E. sogar vorzuziehen, weil dadurch das Ziel der Philo-Sophie,[9] die Loslösung von

---

[6] Cf. J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.9.240.8–10 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

[7] J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.8.209.2–11 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804) ≈ o.c. 2.8.208.1–10 ≈ Fichtes Werke, 10.196–197; meine Erläuterung in eckigen Klammern.

[8] J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.9.289.2–3 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

[9] Diese Schreibweise führte ich ein, um die echte Philosophie der drei bekannten Stiftertraditionen, die ein Gesamt von Theorie (Metaphysik, Dialektik) und Praxis (Asketik, Ethik, Meletik/Geistesschulung, Ephektik/Beherrschung und Anhalten der Seelenfunktionen) war, von

aller Objektverhaftung, von Anfang an mitbedacht ist, das bei der Anwendung der konstruktiven Methode durch irgend Gesetztes (Positionen) verstellt oder zumindest verdeckt werden könnte.

Nun, spricht man in Zusammenhang mit der sogenannten europäischen oder allgemein westlichen Philosophie, die man im Okzident seit Menschengedenken fälschlicherweise unmittelbar auf die griechische zurückführt,[10] von Prüfmethoden aufgestellter Behauptungen, dann denkt man, hat man überhaupt einen Anflug von Kenntnissen dessen, was die philosophische Überlieferung ausmacht, und da meine ich jetzt tatsächlich die Minimalkenntnis der antiken griechischen, dann denkt man unumwunden an Dialektik. Nein, das ist eben nicht das Begriffsballett im Walzertakt, das Hegel (1770–1831) den Weltgeist auf der Bühne des Evolutions-Varietés aufführen läßt,[11] sondern das, was durch Platon bekannt wurde, dessen ‚Erfindung' im Altertum aber den Eleaten und Sophisten zugeschrieben wurde,[12] im Auseinander- oder Zer-Legen eines Sachverhalts auf dem Wege des Durch-Sprechens (δια-λέγω), der Auseinander-Setzung, besteht und insbesondere von Aristoteles (384–322) ins

dem abzusetzen, was heute und seit langem unter Philosophie verstanden wird, die ersten beiden meiner vierstufigen Definition von Philosophie nämlich: PhiloSophismus (λ_1), Philosophiewissenschaft (λ_2), Philo-Sophie (λ_3) und Sophía (λ_4), cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 143–144.

[10] Diese irrige Ableitung korrigiert kompetent und entschieden C. C. Evangeliou, Hellenic Philosophy, pp. 2, 45^{55}, 81–82, 100, 128^{42}, 172, 174–175, 181; im Kapitel 3.2 werde ich ein Zitat aus der genannten Schrift wiedergeben, das den erwähnten Sachverhalt mit deutlichen Worten ausspricht.

[11] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 160–161, mit Dokumentation.

[12] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 8.57, 9.25, 9.51–53.

Fragwürdige und Anrüchige gezerrt wurde.[13]

Dabei ist es nicht ganz klar, was die Urheber der Philosophie unter Dialektik verstanden, nicht einmal bei einzelnen Autoren und Denkern ist der Gebrauch eindeutig.[14] „‚Dialektik', die bei Platon das übersinnliche Sein behandelt, ist jetzt eine rein formale Kunst, die logische Methode schlechthin – so schon seit Aristoteles, so auch bei Cicero [106–43] der sich seiner Übung in der *dialectica* gern rühmt. Vielleicht ist auch Wort und Begriff der ‚Idee' beibehalten worden, freilich ohne ontologische Implikationen, als Werkzeug begrifflichen Denkens, wie auch Stoiker die ἰδέαι verstehen konnten. Jedenfalls ist das, was Platon über die Welt der Erscheinungen lehrte, in verwandelter Gestalt noch lebendig: Platon hat wiederholt formuliert, daß es im materiellen Bereich keine Grenze des ‚Großen und Kleinen', des ‚Mehr und Weniger' gebe; alles Große ist zugleich klein, weil es immer noch Größeres gibt, alles Kleine zugleich groß gegenüber dem Kleineren; eines geht kontinuierlich ins andere über, keine Grenze läßt sich angeben; darum heißt das materielle Prinzip das ‚Große und Kleine', die ‚unbestimmte Zweiheit'."[15] Das bedeutet nicht weniger, als daß das Sicht- und Denkbare relational konstituiert ist und deshalb nicht eindeutig definiert, d.h. als An-sich-Seiendes erfaßt werden kann. Auf die im

---

[13] Cf. Aristoteles, De arte rhetorica 1402^{a}2–24.

[14] Cf. H. G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, 1.400d, s.v. διαλέγω.

[15] W. Burkert, Kleine Schriften, 7.202–203 (Cicero als Platoniker und Skeptiker); meine Erläuterung in eckigen Klammern. Das Problem der Ambiguität der ἀόριστος δυάς qua sinnlicher und geistiger Materie in Zusammenhang mit Platon's Prinzipienlehre der »Ungeschriebenen Lehrer« diskutierte ich in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 61–67, wobei ich kein definitives Resultat vorlege, doch den Deutungsvorschlag unterbreite, von zwei Materien, den genannten beiden, auszugehen.

Platonismus und der gesamten bisherigen Platonismus-Forschung unerkannt gebliebene tetralemmatische (Anti-)Thesenformel, mit Hilfe welcher Platon die Unbestimmbarkeit alles und jedes einzelnen Gegenständlichen artikuliert, werde ich noch zu sprechen kommen.

Der zur Ermittlung des Un-Wahrheitsgehalts von Behauptungen ersonnene Kanon von Techniken wurde in der antiken hellenischen Philosophie in verschiedenen Kontexten, d.h. insbesondere innerhalb einzelner Schulrichtungen unterschiedlich bezeichnet: Dialektik, Aporetik (Verfahren, eine These in die Impasse zu treiben), Eristik (Streitkunst), Elenktik (Widerlegung, Zu-Schande-Machen, Überführung, Prüfrede), Skepsis (Erforschung, Untersuchung, Überlegung, Betrachtung), Lysis (Widerlegung, Aufhebung), um nur die wichtigsten zu nennen.

Das Ziel war stets das gleiche, das Argument des Gegners mit gültigen argumentativen Mitteln unter Anwendung allgemein verbindlicher logischer Gesetzmäßigkeiten, nicht durch rhetorische Übertölpelung, nachvollziehbar als falsch, unwahr, absurd und damit als unhaltbar zu erweisen. Das führt natürlich nur dann zur Überzeugung des Gegenübers, wenn dieser auch die darin zur Anwendung kommende Logik, die Denkgesetze und die metatheoretischen Implikationen beachtet und achtet, was, das muß man ernüchtert konstatieren, weder in der Philodoxie und der Kathederphilosophie noch in den Mainstream-Wissenschaften, und genauso wenig in der neuzeitlichen, oft quantenmythologisch wie orientalisch oder apokalyptisch verbrämten Esoterik und dem Illuminaten(un)wesen die Regel ist. Begründet habe ich diese Erkenntnis mit Bemerkungen, die in fast alle der acht Bände der ›Widerspiegelung des Geistes I–II‹ eingeflochten sind und im Faszikel II/1 im Zentrum stehen.

Der Terminus »Dialektik« wird selbst von Platon sehr unterschiedlich verwendet. Er steht bei ihm für sachliche

Disputierkunst, die Gesprächsführung in Form von Frage und Antwort, die Einteilung von Begriffen in Gattungen und Arten, steht aber stets im Dienste der Erkenntnis des Wesentlichen, Über-Sinnlichen (Geistigen).[16] „So auch, wenn es einer unternimmt, mit Dialektik (*dialégesthai*), ohne alle Wahrnehmung, durch Verstand/Lógos (*diá toũ lógou*) zum dem, was jedes einzelne selbst ist, vorzudringen und nicht eher abläßt, bis er mit Geisteinsicht selbst (*autẽj noḗsei*) erfaßt hat, was das Gute selbst ist (*autò ‘ò éstin agathòn*), danach ist er am Ziel des geistig Einsehbaren (*noētoũ télei*), wie jener vorhin an dem des Sichtbaren.“[17]

In diesem Sinne ist Dialektik letztlich die Methode (μέθοδος) oder das Vermögen (δύναμις), alles Hypothetische, d.h. alles Relative aufzuheben (*tàs ‘upothéseis anairoũsa*),[18] um

[16] Cf. W. Risse, Dialektik I., coll. 164–167; A. Müller, Dialektik II., coll. 167–175. In beiden Beiträgen wird die folgend in meinem Haupttext gestellte Frage, ob es sich bei der Dialektik um mehr denn Begriffsakrobatik handeln könnte, dem Zeitgeist entsprechend, gar nicht gestellt.

[17] Platon, Politeia 532a5–b2: Οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ᾽ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ᾽ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὁρατοῦ. Die Stelle hat einen direkten Bezug zu den Gleichnisreden o.c. 506b2–518b5, cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 88–103.

[18] Platon, Politeia 533c7–d3: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. … („die dialektische Methode allein stößt in der Weise, daß sie die Voraussetzungen/Unter-Stellungen aufhebt, zum Grunde selbst durch/vor, um sich zu erfüllen/begründen und das wirklich in einem scheußlichen Schlamm vergrabene Auge der Seele sanft emporzuziehen und hinaufzuführen. …“). Cf. o.c., 511b4; 531c9–535a2.

zum Nicht-Hypothetischen, Ununterstellten (ἀνυπόθετον)[19] zu gelangen. „Das Wort ›Dialektik‹ wächst in den platonischen Dialogen … organisch aus der prägnanten Bedeutung von διαλέγεσθαι heraus. Als διαλέγεσθαι bezeichnet Platon von Anfang an nicht nur ein beliebiges Miteinandersprechen, sondern eigentlich ein Fragen und Antworten, das die Wahrheit zu erkunden und zu sichern sucht, also von der Doxa zur Aletheia vordringt. … Anscheinend hat Platon bei der Prägung des Wortes διαλεκτικός auch die beiden anderen etymologischen Wurzeln genutzt, nämlich διαλέγεσθαι in der homerischen Bedeutung ›durchzählen‹, ›durchüberlegen‹ und das Aktivum διαλέγειν, das ›aussondern‹, ›unterscheiden‹ bedeutet. Man soll also wohl bei dem Wort διαλεκτικός nicht nur das Miteinanderumgehen im Gespräch, die sprachliche Kommunikation heraushören, sondern auch das sachliche ›Auseinandernehmen‹ des zunächst Ungeschiedenen und das prozessuale ›Durchnehmen‹ der verschiedenen Momente.“[20]

Doch was ist unter dem Anhypótheton, das der All-Grund (τοῦ παντὸς ἀρχή) und somit das Gute selbst ist, in diesem Zusammenhang zu verstehen? Ist es das Irrelative, Absolute in der Bedeutung eines transkategorialen, ja übergeistigen Hyperrealen,[21] das wir in einer alle Erfahrung überschreitenden Ungegenständlichkeit selbst sind? Dann wäre die Aufhebung eine im wahrsten Wortsinne atemberaubende Operation mystischer Art, entsprechend der Definition von Yoga durch Patañjali (Lebensdaten ungeklärt: zwischen 2. Jh.v.Chr. – 4.

[19] Cf. Platon, Politeia 511b3–c2.

[20] K. Gaiser, Gesammelte Schriften, pp. 187–188 (Platonische Dialektik – damals und heute (1988)).

[21] Nach J. Halfwassen, Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, p. 34, ist der „Begriff des ἀνυπόθετον[,] das griechische Äquivalent zum lateinischen *absolutum*“.

Jh.n.Chr.).[22] Dafür spricht insbesondere die Terminologie: ἀναιρέω besagt nämlich aufheben, wegnehmen, abschaffen (*removere/tollere*) u.a., ähnlich wie ἀφαιρέω (*abstrahere*) entfernen, wegwerfen, abtun, abziehen, abstrahieren, subtrahieren. Oder ist damit ein unfehlbares Wissen theoretischer Natur durch unerbittliche Falsifikation und letzthinnige Negation alles nur erdenklich Unwahren gemeint, die äußerste ‚negative' Erkenntnis des mit Hilfe von Begriffen vollzogenen Re–flektierens, die ‚Paradoxie' der systematischen Variante des Sokratischen Nichtwissens (*docta ignorantia*)? Träfe diese zu, wäre die beschriebene Aufhebung das, was in der vorliegenden Schrift im Mittelpunkt steht. Die Begrifflichkeit, die dann jedoch zur Anwendung kommen sollte, wäre ἐλέγχειν (*refellere/refutare*), widerlegen, abfertigen, zurückweisen und ἀπόφημι (*negare*), verneinen, abschlagen, ablehnen, versagen, negieren; das Gute dann höchstenfalls die »Idee des Guten«.

In der ›Widerspiegelung des Geistes II/4‹ widmete ich ein ziemlich langes Kapitel genau dieser Fragestellung bei Platon, wobei die Antwort aus einem wohlbegründeten und aus einigen modernen Forschungsbeiträgen kombinierbaren Sowohl–Als-auch besteht,[23] das die Philo-Sophie, die Philosophie also, wie sie originär gegründet und begründet wurde, in

---

[22] Patañjali, Yoga-Sūtra 1.2: योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः। *yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ*। (Yoga ist die Unterbindung/Zügelung/Stillung der Funktion/Verwirbelung des Geistes). Cf. ⟨ed./tr.⟩ I. K. Taimni, The Science of Yoga, pp. 7–8 (commentary); zur ‚Atem-Beraubung' (Atemlosigkeit) cf. Patañjali, Yoga-Sūtra 2.49: Unterbrechung von Ein- und Ausatmung (श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः *śvāsa-praśvāsayor-gati-vicchedaḥ*). Respirationstechnische Auslegung von Nirvāṇa, Windstille, Hauchlosigkeit, Ausgeblasensein, bei J. Przyluski / É. Lamotte, Buddhisme et Upaniṣad, p. 186; nämliches zusätzlich im Vergleich zum Daoismus bei J. Filliozat, Taoïsme et Yoga, pp. 52–54.

[23] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172; idem, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 463–466.

ihrer Mehrschichtigkeit und Multi-Aspektualität gerade kennzeichnet. Im globalen interkulturell-komparativen philosophiewissenschaftlichen Diskurs steht der Terminus, wenn er nicht, wie sehr häufig, im Hegelschen oder Marxschen (1818–1883) Kontext verwendet wird, unspezifisch für Widerlegung, also für das, worum es hier geht. Wenn man bedenkt, daß das Gros abendländischer ‚Philosophen' samt ihren Interpreten seit Jahrhunderten über die Objektebene hinaus überhaupt nicht mehr zu denken bereit oder in der Lage sind, muß man sich schon freuen, wenn sie nicht nur mit dogmatischen Behauptungen um sich werfen, sondern die Technik des Widerlegens, die ja immerhin eine metatheoretische Ahnung erfordert, wenigstens zur Abwehr fremder Meinungen beherrschen. Aus Mangel an Kenntnissen der hellenischen Originale wurde und wird diese Einseitigkeit auch von Gelehrten anderer Kulturen und Kontinente übernommen. Von mir geschieht dies hier aber aus Erwägungen der Themenstellung heraus und nicht aus Gründen einer Re–flexionsschwäche oder Re–flexionsverweigerung.

Insofern schließe ich mich nach der obigen Klärung und meiner Forschungsabsicht diesem Usus zwar an, doch unter der Einschränkung, daß ich den Begriff nur sehr zurückhaltend verwende und vor allem die moralische Aufladung, mit der er von Aristoteles an gegen die Sophisten, ja sogar gegen Platon eingesetzt wird, von ihm fernhalte, was heißt, daß es mir nur um die Operation der Widerlegung selbst und deren Struktur (Form) geht, ich somit auch die von Platon perhorreszierten sachlich verwandten Bezeichnungen, wie Eristik, verwende, ganz in dem Sinne, daß die Mathematik, einem Schurken in die Hände gefallen, auch nicht falsch wird, solange er nur richtig rechnet. Wie sollte dann das, worauf die Mathematik beruht, die Logik, durch einen verwerflichen Verwendungszweck unrichtig werden? Nähmen wir ethische oder moralische Vor- und Einstellungen von Denkern bei der

Beurteilung ihrer irrtümlicherweise als Philosophie angesehenen diskursiven Bemühungen zum Maßstab, so blieben uns womöglich nicht nur im Westen sehr wenige übrig, denen wir die Ehrenbezeichnung Philosoph oder besser Philo-Soph mit Fug und Recht zuerkennen können.

Nicht zu leugnen ist allerdings, daß sich die Absichten, mit denen die verschieden bezeichneten Widerlegungsinstrumente eingesetzt werden, unterscheiden. Meist soll die Behauptung des Meinungsgegners entkräftet werden, um sich in der Auseinandersetzung durchzusetzen und ihm die eigene Position entgegenzustellen und aufzudrängen. Dies macht eine korrekt durchgeführte Refutation nicht falsch, stellt aber dennoch nur eine Karikatur von Dialektik dar, die im eigentlichen Sinne ihrer Stifter, sie wurden bereits benannt, gegen beide oder alle Standpunkte, die zu einem Sachverhalt eingenommen werden können, gerichtet ist.

„Was endlich die Verpflichtungen der Metaphysik betrifft, so hat sie nur ein einzige: denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu seyn. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu seyn; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar werthlos seyn müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maaßstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit.“[24]

Analog verfahre ich hinsichtlich der indischen Philosophie bzw. deren Prüftechniken, die Aussagen oder Behauptungen über die Wirklichkeit unter die Lupe nehmen, welche gebündelt und/oder systematisch geordnet von Theoremen über

[24] A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 2. 209.8–17 (Die Welt als Wille und Vorstellung 2.1.17).

Theorien bis zu komplexen Weltanschauungen reichen, also jede Feststellung, gelehrt oder schlicht, betreffen. Zwischen beiden, szientifischen wie trivialen gedanklichen Gebilden, besteht nämlich nicht der mindeste strukturelle Unterschied: Objektwissenschaft ist nichts als blickverengte (auf einen Forschungsbereich und -gegenstand fokussierte, spezialisierte wie fragmentierte) und methodisch wie instrumentell-technisch systematisierte Allerweltserkenntnis. Penetrant wird sie, wenn sie uns alle Welt erklären will.

Wie im antiken Griechenland waren im alten Bhārata verschiedene Begriffe für die Widerlegungskunst in Gebrauch. Und wie dort wurden sie hier innerhalb der Polemik einzelner Schulrichtungen gegeneinander evaluativ aufgeladen und bedeutungsmäßig voneinander abweichend ins Feld geführt. Ich zähle die wichtigsten einmal auf, weise aber auch an dieser Stelle ausdrücklich darauf hin, daß ich mich nicht auf die einzelnen einlasse, da diese Studie ausschließlich das Auftrennen des Gewirks, das uns als Wirklichkeit erscheint, zum Thema hat: वितण्डा *vitaṇḍā,* दूषण *dūṣaṇa,* उपप्लव *upaplava,* खण्डन *khaṇḍana,* बाध *bādha,* नाश *nāśa,* अपवाद *apavāda,* (दोष-) प्रसङ्ग (*doṣa-*)*prasaṅga,* प्रसज्यप्रतिषेध *prasajya-pratiṣedha* und einige unspezifische mehr, z.B. (वि-)तर्क (*vi-*)*tarka,* विचार *vicāra,* जल्प *jalpa,* (हेतु-)वाद (*hetu-*)*vāda,* संवाद *saṃvāda,* संभाषा *saṃbhāṣā,* कथा *kathā,* आन्वीक्षिकी *ānvīkṣikī,* जाति *jāti.*

Die Explikation von Techniken der *reductio ad absurdum* im genuin chinesischen Denken stellt insofern einen Sonderfall dar, als in dieses bereits wenige Jahrhunderte nach der Zeitenwende die indische Philosophie in Form des Buddhismus mit seiner ausgefeilten Reflektierkunst Eingang fand. Dessen dialektische Verfahren mitsamt ihren Resultaten breiteten sich mit dem mahāyānistischen Madhyamaka und Vijñānavāda im Reich der Mitte vom 4. Jahrhundert an geradezu flächenbrandartig aus und waren dort circa dreihundert

Jahre lang die dominierende weltanschauliche Kraft.[25]

Worauf die Transkultural–Philosophie mit Nachdruck besteht, ist der Sachverhalt, daß die drei (bekannten) Stiftertraditionen der Philo-Sophie die Gesamtheit ihrer Verfahren trotz der einzuräumenden Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussungen aufgrund menschlicher Kognitionsfähigkeit, unabhängig also voneinander, hervorgebracht haben können. Deshalb beschränke ich mich bei meiner Darstellung auf vorbuddhistische Entwicklungen, und hier aus Gründen der Verfügbarkeit von Überlieferungstexten auf Vertreter der Schule der (Formen und) Namen (形)名家 ((Xíng-)Míng-Jiā), die auch als Dialektiker, Widerleger, Disputierer oder Unterscheider, ja als Sophisten 辯者/辯士 (Biàn-zhě/Biàn-shì); 議者 (Yì-zhě) gehandelt werden. Darauf werde ich im letzten Hauptteil zur chinesischen Begriffs-Philosophie zu sprechen kommen.

Es mag im Kontext von Disputationsstrategien zur Bloßlegung dogmatischer Anmaßungen, wie sie hier vorgeführt und erklärt werden sollen, befremdlich klingen, der gängigen Einschätzung des Leistungssinns dieser Bemühung entgegen lese ich mit nur wenigen Protagonisten der Sinologie, seien es antik- oder modern-chinesische, seien es neuzeitlich-westliche, daraus aber ein exaktes Wissen um den Aufbau des sprachbasierten Denkens, das nur aus dessen Analyse gewonnen sein konnte. Wie das zu verstehen ist, werde ich an den zwei wichtigsten von wenigen tradierten Beispielen vorführen, deren erstes in seiner Symbolik sogar an die nämliche Argumentationsfigur griechischer Perfektion des (Rück-)Fragens nach Möglichkeit und Gültigkeit der Konnotations- und Denotationsfunktion von Aussagen erinnert.

---

[25] In H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 29, 213, wird unter Nennung von Belegstellen auf diesen Sachverhalt hingewiesen.

1

ΕΛΛΑΣ

Griechenland

1.1 Metatheorie der Elenktik

Wagt man sich an die Wissenschaft vom Widerlegen heran, so wird man umgehend als negativistisch, nihilistisch, pessimistisch, defätistisch und mit sonstig Abwertendem etikettiert. Das trifft eigentlich überall und immer zu, wo das Wissen auf Empirisches, auf Sinnliches geschrumpft ist. Auf dieser Ebene wird ein *categorial framework* meist dadurch ausgehebelt, daß man es durch ein tauglicheres ersetzt oder wenigstens Bestandteile davon korrigiert. Man bemerkt den positiven Vorgang, indem man glaubt, nun etwas Besseres, gar Wahreres zu besitzen, während der Aspekt der Falsifikation des bisher Anerkannten unbeachtet im Hintergrund bleibt.

Da der Mensch potentiell Re–flexionsfähigkeit besitzt, kann er die Theoreme und Theorien über die Objektwirklichkeit auch von einer ganz anderen, einer übergeordneten Warte aus betrachten. Das Problem dabei ist, daß wenn ein Objektorientierter zu re–flektieren vermag, er die Ebenen jedoch nur selten zu unterscheiden weiß. Viele Mißverständnisse hinsichtlich der Gültigkeit von Aussagen, wissenschaftlich oder nicht, sind darauf zurückzuführen. Schlimmer noch: die Nicht-Unterscheidung oder Verwechslung der Ebenen fördert eine notorische Verwirrung im Wissen und des Wissens. Liest man moderne Interpretationen der neuplatonischen Philosophie, die in ihrer akribischen Beachtung der Re–flexionsstufung der Transzendentalphilosophie Fichtescher Provenienz, der »Wissenschaftslehre«,[1] kaum nachsteht,

[1] Cf. J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.5.111–127 (Rükerinnerungen, Antworten, Fragen) ≈ Fichtes Werke, 5.339–347 §§ 5–13).

dann wird jedem, der die Kognitionsstruktur durchschaut hat, klar, daß die Gelehrsamkeit unseres Zeitalters, mit Ausnahmen natürlich, nur ihr plattes Ein-Ebenen-Denken in die antiken Quellenschriften hineinprojiziert und dabei nicht nur den Sinn von Metaphysik völlig verfehlt, sondern sich dabei noch einbildet, den tiefsinnigen Geistern der Vergangenheit qua Wissensevolution weit überlegen zu sein. „Paradoxien entstehen nur für den, der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann. Das ist eine sehr allgemeine Moral."[2]

Im großen und ganzen führt das zur Zersetzung des Wahrheitsbewußtseins, zur Ausbreitung einer diffusen Zweifelshaltung wie Verunsicherung und damit Manipulierbarkeit aller durch wenige (von sich) Überzeugte, wobei zu beachten ist, daß die wenigen, die Meinungsmacher und Propagandisten, deren ‚Wahrheitskriterium' Macht ist, nicht nur die von ihnen mit Lug und Trug Beglückten, sondern am Ende auch

---

[2] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 15; neutraler (entschärft) formuliert in idem, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 38: „Alle semantischen Paradoxien entstehen durch unreflektierte Reflexion und verschwinden durch Unterscheidung der Reflexionsstufen. (Aber das tiefere Rätsel bleibt: Wie entsteht Reflexion? Bewußtsein *von* etwas?)" Rückfrage an den Logiker: Wie sollte Bewußtsein von nichts entstehen? Diese Rätsel bleiben nur so lange ungelöst, bis erkannt ist, daß die Lösung darin besteht, sie denkerisch nicht lösen zu können. Da helfen auch keine mathematisch-logischen Theorien. Um solche ‚Rätsel' zu lösen, nein, aufzulösen, bedarf es der Rückfrage auf unsere Kognitionsstruktur, die in o.c., pp. 50, 53[11], 63–66; idem, Oldest Paradoxes, Future Mathematics and Mysticism, pp. 1294–1300; idem, Grundparadoxien, grenzenlose Arithmetik, Mystik, pp. 7, 13, 15–16, 65–66, 104–105, 112, 261, 277 (zur tetralemmatischen Darstellung cf. o.c., pp. 13, 23, 108), auch beantwortet wird; vorgestellt habe ich diese Antwort in Zusammenhang mit Platon's kosmisch-psychischer Struktur im ›Timaios‹, auf die auch der zitierte Logiker Bezug nimmt, in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 68–73.

sich selbst hinters Licht führen. Um diesen Tatbestand aus der Dunkelheit der Unbemerktheit in die Helle des Merklichen zu heben, führte ich den epistemologischen *terminus technicus* »Immunisierungsstrategie« ein.[3]

Wenn hier eine Theorie zu Prüftechniken des Wahrheitsgehalts von Behauptungen jeglicher Art vorgelegt wird, dann kann es sich also nur um eine Metatheorie, eine Theorie über Theorien überhaupt handeln. Aus ihrem formalen Status ergibt sich die Besonderheit, der Perspektivik innerhalb des Sinnlichen und dessen Repräsentanten in der Vernunft enthoben und somit durch erfahrungshaftes als auch diskursivlogisches Erkennen unwiderlegbar zu sein. Der häufig mit dem Brustton der Überzeugung des Rechthabers unter Berufung auf Friedrich Nietzsche (1844–1900) bemühte Perspektivismus ist zwar in bezug auf Gegenständliches zutreffend,[4] doch in der metatheoretischen Rückfrage auf dessen Behauptung selbstwidersprüchlich, da er das, was er inhaltlich postuliert, formal konterkariert. Der universale »Perspektivismus« versteht sich selbst also als alles andere denn perspektivisch, er schwadroniert vielmehr apodiktisch, muß einen eindeutigen dogmatischen Wahrheitsstandpunkt in Anspruch nehmen oder gilt überhaupt nicht, denn sonst könnte dessen Vertreter ja ohne weiteres (auch) den ‚perspektivischen' Gegenstandpunkt des Aperspektivismus akzeptieren. Die Implikationen all dessen habe ich im Grundlegungsband ›Widerspiegelung

---

[3] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 583; idem, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie), p. 59.

[4] F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6.2.383.12–14 (Zur Genealogie der Moral 3.12): „Es giebt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches »Erkennen«; …" Daß Sehen nur perspektivisch ist, sei zugestanden, für das apriorische Erkennen trifft das jedoch schlechthin nicht zu.

des Geistes I‹ ausgebreitet. Das darin Erarbeitete wird nun (fast) ausschließlich auf die Auftrennungsmethode von Texten und insofern der in diese hinein gewobenen Textur des Wirklichen (Gewirk) und Geistigen (Gedank) angewandt.

Wie man in den auf die Natur bezogenen Objektwissenschaften versuchte, die kleinsten, nicht-spaltbaren Bausteine, die Atome (von τὸ ἄτομον, das Unzerschneidbare, Unteilbare) zu finden, so geschah das auch mit Blick auf das, was dem Objektiven einen Sinnzusammenhang geben sollte, das begriffliche Denken, und das von Anbeginn der Philosophie an. Ihr Betätigungsfeld, Sonderstatus und Definitionsmerkmal bestand ja gerade in der Rückfrage auf das Gewußte selbst, die Einforderung der Gültigkeit dessen, was für das Gegenständliche geltend gemacht wurde. Die Rede der Historio-Doxographie vom Übergang des Mythos zum Logos hat nur darin ihre Berechtigung. Sie trifft für die heutige ‚Philosophie' allerdings nicht mehr zu. Schon längst ist diese ins Mythische regrediert, in ihrer Rationalitäs- und Realitätsferne noch hinter die Simulationswelt der Objektwissenschaften zurückgefallen und zu einer Pausenclownerie verkommen.

Was sind nun die alles bildenden Urelemente dessen, womit wir mit den jedem zur Verfügung stehenden Erkennen die ‚Welt' wahr–nehmen? Es wird doch hoffentlich niemand bestreiten, daß das die Begriffe sind, die für welche Sachen und Sachverhalte auch immer stehen und mit diesen als Gewußtes übereinkommen (sollen). Ich spreche bewußt nicht von abbilden oder spiegeln, sondern von Übereinstimmung (Korrespondenztheorie der Wahrheit), weil nicht erst Immanuel Kant (1724–1804) mit seiner 'Kopernikanischen Revolution der Denkart',[5] sondern schon die ersten Denker aller

[5] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage, Akademieausgabe, 3.11.31–13.3 ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 3.25–26 (BXV–XVIII).

drei bekannten Stiftertraditionen wußten, daß es sich hierbei nicht um einen Vorgang, der nur in eine Richtung verläuft, vom Sinnlichen zum Mentalen, sondern um einen wechselseitigen, in einem Durch-ein-ander (eines durch das andere) bestehenden Konstitutionsprozeß handelt, der auf einer dahinterliegenden Instanz basiert, dem Geist. Der Aufweis der Problematik, die damit einhergeht, wird Schwerpunkt unserer Betrachtungen werden, denn die Denk-Atome, die einzelnen Begriffe, sind als isolierte schlechtweg begriffsstutzig.

Die echte Philosophie läßt sich von Realisten, Positivisten u.ä. nicht einreden, daß die Materie das Wesentliche, das Erkennen aber nur dessen Akzidenz, ein Epiphänomen also sei und unsere Kognition nur ein vom Stofflichen ausgehender, kausal determinierter Mechanismus. „Warum ist die westliche Auffassung des Reduktionismus undurchdacht und absurd? Der Grund liegt in dem, daß sein Ziel darin besteht, alle Arten von *Phänomenen* restlos auf eine bestimmte Art von Phänomenen zu reduzieren, nämlich die sogenannten physi(kali)schen (materiellen). Was der westliche Reduktionist zu fragen unterläßt, ist: Physisches, Mentales, Emotionales ist mir alles gleichermaßen als Phänomene gegeben; wenn dem so ist, wodurch bin ich berechtigt zu denken und behaupten, daß irgendeine Art von Phänomenen ontologisch fundamentaler als andere Arten von Phänomenen ist (und zu welcher sie alle reduziert werden müssen)?“[6]

---

[6] R. Puligandla, Reality and Mysticism, p. 68: *Why is the Western conception of reductionism half-baked and absurd? The reason is that its aim is to reduce all kinds of* phenomena, *without residuum, to one particular kind of phenomena, namely, the so-called physical (material). What the Western reductionist fails to ask is: the physical, the mental, the emotional are all equally given to me as phenomena; if so, on what grounds am I entitled to think and claim that some particular kind of phenomena is ontologically more fundamental than other kinds of phenomena (and to which they are all to be reduced)?*

Im Gegensatz zu diesen haben Philosophen, die ihren Namen verdienen, vom derzeitig bekannten Beginn ihrer Erkenntnisbemühung an nicht nur Behauptungen aufgestellt, die plump von dem abgeschaut wurden, w a s in die fünf Sinne einströmt (Inhalt/Gegebenheit), sondern danach gefragt, w i e dies denkbar ist (Form/Geltung). Darin besteht ja gerade die Besonderheit der (theoretischen) Philosophie. Mit der Entscheidung darüber steht auch der weitere Fortgang stringenten Re–flektierens fest. Das wußten bereits die ersten hellenischen Philosophen. „Sie glauben nämlich einerseits, die Wahrnehmungen und Vorstellungen verwerfen, andererseits, allein der Denkkraft selbst vertrauen zu müssen; etwas derartiges lehrten ja zuerst Xenophanes [ca. 580–470] und Parmenides und Zenon und Melissos [5. Jh.v.Chr.], später die Anhänger Stilpon's und der Megariker. Weshalb diese ja dafürhielten, daß das Sein eins und das andere nicht ist, auch daß weder irgend etwas überhaupt entsteht noch vergeht, noch sich bewegt."[7]

Infolgedessen stehen wir vor einer dreifachen Doppelung. Dinge und Tatbestände, Seiende(s) also, gibt es nicht im Singular. Der Form nach existieren sie wenigstens doppelt, als das, was sie sind und das, was sie nicht sind, anderes. Ebenso verhält es sich mit deren gedanklichen Doppelgängern. Begriffe, die als Gegenpol folglich nicht Seiendes sind, erhalten ihre Bedeutung nur durch den Bezug auf das, was diese nicht

[7] Aristokles, F7.1, ⟨ed./tr.⟩ M. L. Chiesara, pp. 42/43 ≅ Testimonium 27.1–6, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 10 ≅ Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.17.1 (756b–c): οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῇ λόγῳ πιστεύειν· τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς μεγαρικούς ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν. Lebensdaten in eckigen Klammern von mir hinzugefügt.

ist, davon abweichende Bedeutungen also. Und dazu kommt, daß sich Seiendes und ‚Wider-Seiendes', Gegenstände und Begriffe, wie in meiner Darstellung bereits anklang, als Doppeltheit gegenüberstehen.

Der objektorientierte Mensch hat die Tendenz, nur immer eine der Seiten zur Kenntnis zu nehmen. Darin besteht sein Gebrechen, das ich schon vor einigen Jahren als »Objektivitis« diagnostizierte. Sobald ich aber eins habe, komme ich nicht umhin, zwei, drei, vier usw. und sogar null (nichts) zuzulassen, da jenes nur in Zusammenhang mit diesem bestimmbar und auch bestimmt ist. Das ist der Grund dafür, daß das Zentrum der Metaphysik der Pythagoreer, Platons und einiger Platoniker in der Prinzipienzahlen-Spekulation bestand. Ähnliches haben wir in Indien mit der Entgegensetzung von Einheit (एकत्व *ekatva*), Zweiheit (द्वैत *dvaita*), Vierheit (चतुष्टय *catuṣṭaya*) und Nichtzweiheit (अद्वैत *advaita*), wozu später die Nullität oder das Zero (शून्यता *śūnyatā*) trat und in China, ausgehend vom Dual-Strichcode (爻 *yáo*) des ›Yì-jīng‹ (易經). Zu jedem dieser Themen nahm ich im jeweils einschlägigen meiner Bücher ›Widerspiegelung des Geistes‹ Stellung.

Zhuāngzǐ (4. Jh.v.Chr.) diskutiert nicht nur die Problematik der Konstitution des Zahlenhaften, sondern ist auch noch so nett, uns einen Wink zu geben, wie sie zu lösen und schließlich aufzulösen ist. „Himmel, Erde und ich bestehen zusammen und die Myriade von Dingen und ich sind eins. Da sie eins sind, wie kann es da eine Benennung geben? Da sie aber eins genannt werden, wie kann es da keine Benennung geben? Eins und Benennung ergibt zwei, zwei und eins ergibt drei. Davon ausgehend, kommt der Fähigste nicht an(s Ziel), um wieviel weniger der Alltagsmensch. … Haltmachen, weil »dies« und »das« nicht zutreffen!“[8]

---

[8] Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.8, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 5.52–55: 天地與我並生。而萬物與我為一。既已為一

Jorge Luis Borges (1899–1986), namhafter argentinischer Schriftsteller, Dichter und Buddhismuskundiger,[9] sah in aller Deutlichkeit, daß diese Stelle aus dem ›Wahren Buch vom Südland‹ einem Argument in Platon's ›Parmenides-Dialog‹, ähnelt. „Im *Parmenides* – dessen zenonischer Charakter unabweislich ist – bedenkt Platon ein ganz ähnliches Argument, um zu demonstrieren, daß das Eine in Wirklichkeit vieles ist. Wenn das Eine ist, hat es am Sein teil; demzufolge gibt es in ihm zwei Teile, das sind das Sein und das Eine, aber jeder einzelne dieser Teile ist Eines und ist, so daß er weitere zwei einschließt, welcher weitere zwei einschließt: endlos."[10] Es ähnle aber auch einem anscheinend analogen Argument Bertrand Russell's,[11] das dieser jedoch damit abschließt, daß der Begriff »Sein« keine bestimmte Bedeutung ("*being*" *is not a term having any definite meaning*) und Zahlen (*numbers*) somit kein Sein hätten (*if a definite meaning were invented for it, it would be found that numbers do not have being*), sondern

矣。且得有言乎。既已謂之一矣。且得无言乎。一與言為二。二與一為三。自此以往。巧曆不能得。而況其凡乎。 … 无適焉。因是已。 Kapitelzählung stets nach ⟨tr.⟩ V. H. Mair.

[9] Cf. J. L. Borges, Qué es el Budismo.

[10] Cf. J. L. Borges, Obras Completas 1923–1972, pp. 255²–256 (Avatares de la tortuga): *En el* Parménides *–cuyo carácter zenoniano es irrecusable– Platón discurre un argumento muy parecido para demostrar que el uno es realmente muchos. Si el uno existe, participa del ser; por consiguiente, hay dos partes en él, que son el ser y el uno, pero cada una de esas partes es una y es, de modo que encierra otras dos, que encierran también otras dos: infinitamente*. ⟨tr.⟩ Gesammelte Werke 5/1, p. 125*. Der Schriftsteller spielt ohne Nachweis auf die zweite Hypóthesis, Platon, Parmenides 142b1–143a3, an.

[11] Cf. J. L. Borges, Obras Completas 1923–1972, p. 256² (Avatares de la tortuga); ⟨tr.⟩ Gesammelte Werke 5/1, p. 125*.

vielmehr logische Fiktionen seien (*they are, in fact, what are called* "*logical fictions*").[12]

„Russell ist der Meinung, daß die Unbestimmtheit des Begriffs *Sein* ausreicht, den Gedankengang ungültig zu machen. Er fügt hinzu, daß Zahlen nicht existieren, sondern bloße logische Fiktionen sind."[13] Wenn Zahlen aber kein Sein besitzen, Fiktionen und nach dieser ‚Logik' somit nichts sind, sind auch Gedanken Fiktionen und folglich nichts. Die rationale Köstlichkeit eines Stifters der mathematischen Logik, unbestimmte Bedeutungen für nichts zu erklären und dieses dann mit Zahlen und Fiktionen, d.h. mentalen Inhalten (Objekten), Gedanken etc. zu identifizieren, sollte man sich auf der Zunge zergehen lassen und den Geschmack davon für den Fortgang meiner Argumentation darauf behalten.

Eins und vieles stehen für die Polarität alles Objekthaften, da ein jegliches, was überhaupt ist (Ding k o n stitution) und d.h. wißbar ist (Sinn k o n stitution), eines im Kontext von vielem sein muß und ist. Eine entsprechend seinskonstitutive Qualität hat auch alles, was allem zugrundezuliegen scheint; ich nenne einige der wichtigsten Kategorien, die in den philosophischen Überlieferungen am häufigsten angeführt wurden: Eines–Vieles, Identität–Differenz, Selbes–Anderes, Nichts–Sein, Absolutes–Relatives, Wesen–Unwesentliches, Grenzenloses–Begrenztes usw. Elementare Gegensatzbegriffe haben in zweierlei Hinsicht Bedeutung: zum einen auf derselben Ebene (horizontal), zum andern, da es sich in diesen Fällen um die Polarität zwischen maximalen und normalen

---

[12] B. Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, p. 138.

[13] J. L. Borges, Obras Completas 1923–1972, p. 256[2] (Avatares de la tortuga): *Russell opina que la vaguedad del término* ser *basta para invalidar el razonamiento. Agrega que los números no existen, que son meras ficciones lógicas.* ⟨tr.⟩ Gesammelte Werke 5/1, p. 125*.

Kategorien handelt, in hierarchischer Opposition (vertikal).[14] Letzteres ist in meinen bisherigen Veröffentlichungen schon ausführlich behandelt, ersteres Thema der Studie hier, wobei das metatheoretische Zu-Ende-Denken wiederum auf letzteres hinausläuft.

Was im ontischen Bereich die kausale Vernetzung, die Dingverflechtung ist, das ist in der gnomeischen Sphäre die Sinnverflechtung. Auf beiden Seiten ein komplexes Gewebe: hier die Textur des Perzeptiblen, das Gewirk der Wirklichkeit, dort der Text des Konzeptuellen (ob gedacht, geschrieben oder ausgesprochen, spielt keine Rolle); beide wiederum aufeinander bezogen und ineinander verwoben wie die Kett- und Schußfäden auf dem Webstuhl des Bewußt–Seins. „Alles ist miteinander verflochten. Nichts ist beständig und getrennt von allem anderen. Es besteht eine wechselseitige Abhängigkeit aller Dinge und aller Organisationsebenen. Das klingt ganz wie die buddhistische Lehre des Bedingten Entstehens oder der Bedingten Entstehung, wonach alle Phänomene in einem wechselseitigen Beziehungsgeflecht von Ursache und Wirkung auftreten.“[15]

Und da sind wir schon bei einem der Knackpunkte allen Begreifens, wird mir der Realist oder Sensualist doch entgegenhalten, daß die Objekte unabhängig von uns sind. Auf meine Rückfrage, wodurch man das weiß, wird die Antwort

---

[14] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.138: τῶν τε ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀνωτάτω γένη κατὰ τοὺς δογματικούς, τὰ δ’ ἔσχατα εἴδη, τὰ δὲ γένη καὶ εἴδη· πάντα δὲ ταῦτά ἐστι πρός τι· πάντα ἄρα ἐστὶ πρός τι.

[15] R. Sheldrake, The Science Delusion, p. 324: *Everything is interlinked. Nothing is permanent and isolated from everything else. There is an interdependence of all things and all levels of organisation. This sounds very like the Buddhist doctrine of dependent origination or dependent arising, according to which all phenomena occur in a mutually interdependent web of cause and effect.* ⟨dt.⟩ p. 425.

kommen, daß wir das doch jederzeit unmittelbar erführen und von den Wissenschaften seit Jahrhunderten bestätigt bekämen. Wer daran zweifle, sei doch wohl geisteskrank. Geisteskrank? Wie kann das denn sein, lieber Materialist? Wie kann etwas krank oder jemand an etwas erkrankt sein, das es ihrer Meinung nach als solches gar nicht gibt? Man weiß es, um darauf die richtige Antwort zu geben, man weiß es durch Wissen. Trivial? Ihrem Glauben nach kann man es aber überhaupt nicht wissen, postulieren Sie doch eine vom Wissen unabhängige Realität, kurz, »Dinge an sich«.

Wenn sich Bewußtsein von Materie nicht unterscheidet, fällt natürlich auch das Verhältnis beider zueinander weg. Wissen heißt aber »für uns«. Das bedeutet, im Verhältnis zum Wissenden, wie dieses auch immer bestimmt sein mag, was uns übrigens nicht zu beschäftigen braucht, da es uns um die reine Form, die bloße Struktur zu tun ist: das Subjekt-Objekt-Verhältnis, um es in der neueren Sprache der Schule zu sagen. Soll mir doch einmal einer dieser Objektivisten zeigen, wie es ein Objekt ohne Subjekt und ein Subjekt ohne Objekt geben kann. Das wäre wie eine Münze mit nur einer Seite, wie ein Stock ohne seine beiden Enden.

Weil es sich in meinen bisherigen Schriften thematisch nicht anbot, darauf einzugehen, wie diese fatale Verkürzung und Einseitigkeit zustandekommt, will ich es an dieser Stelle in einem kurzen Exkurs tun. Die Konstellation ist folgende: der Realist sieht die Welt als ein ‚objektives' Geschehen im Kausal-Nexus. Alles, was existiert, entsteht aus Ursachen und ist deren Wirkung. Existierendes tritt jedoch immer nur als Gegen-stand *in* unserem Bewußtsein auf, und das, was der Positivist mit dem gleich Ausgeführten zusammen übersieht, in zwei Gegebenheitsweisen, erstens durch die Sinne (Sinneseindrücke) und zweitens endopsychisch (Träume, Einbildungen, Gefühle, Gedankeninhalte, Wunschvorstellungen etc.), letztere allerdings nicht in der gleichen kausal

determinierten Weise wie das Naturgeschehen. Dennoch sind alle Bewußtseinsdaten Objekte, Daten eben, Gegebenheiten (von *dare,* geben, darreichen), die, wie oben bereits erwähnt und mit der Kantschen Wendung der »Kopernikanischen Wende« exemplifiziert, nicht zu Unrecht auch Fakten (von *facere,* machen, tun) genannt werden, Objekte für ein Subjekt, ‚was' immer das sein mag. Die Alltagssprache ist diesbezüglich viel gescheiter als der moderne Welterklärer, wenn letzterer mit ersterer im Sinne eines Besitzverhältnisses ausspricht: ich habe einen Gedanken, ich habe den Eindruck, habe das Gefühl, ich habe einen Körper. Damit bekundet er ein Besitzverhältnis, ergo eine Differenz. Als Voraussetzung für die Zielerreichung der Philo-Sophie ist diese Erkenntnis entscheidend, denn was man hat, kann man festhalten, aber auch verlieren, man kann es bereit- oder widerwillig hergeben oder überhaupt nicht beachten usw. usf.

Der Realist geht zwar von der richtigen Annahme aus, daß alles äußerlich Gegenständliche, Sinnliches also, Glied einer Ursache-Wirkungs-Kette ist,[16] schließt fälschlicherweise aber, daß auch das reine Subjekt oder Bewußtsein als Konstitutionsbedingung und Beobachter alles Objekthaften eines dieser Kettenglieder ist. Dabei degradiert er das Subjekt zum

[16] Auf die absurde, doch auch innerhalb der Physik weit verbreitete Meinung, daß durch die Quantenmechanik die Kausalität widerlegt wurde, brauche ich hier deshalb nicht einzugehen, weil sie allein schon durch die zu präsentierende Antinomie der Definition demontiert werden wird: Akausalität, was immer man sich darunter vorstellen mag, ist nur denkbar und damit wißbar, durch ihren Gegenbegriff, Kausalität. Ja innerhalb der Naturwissenschaft selbst gibt es auf der Basis konventioneller Physik ausgearbeitete Studien, daß Quantenmechanik (man achte auf das Wort Mechanik) sehr wohl mit Kausalität vereinbar ist, cf. U. Hoyer, Quantentheorie und Kausalität, pp. 221–222: „Das Fundament der Quantentheorie ist die klassische Mechanik, und da diese selbst Ausdruck des Kausalitätsgesetzes ist, schließen sich Kausalität und Quantentheorie keineswegs gegenseitig aus."

Objekt und splittert das Beobachtende auf. Durch diesen Vorgang erscheint das Subjektive (Seelisches im weitesten Sinne) in seiner Bruchstückhaftigkeit gewissermaßen als schizophren und durch das Objektive erzeugt. „In Wirklichkeit ist die mechanistische Theorie nur plausibel, weil sie nicht-mechanistische Geister in die menschlichen Gehirne schmuggelt. Funktioniert ein Wissenschaftler mechanistisch, wenn er eine materialistische Theorie vertritt? In seinen Augen nicht. In seinen Argumenten gibt es immer einen stillen Vorbehalt: er selbst ist eine Ausnahme vom mechanistischen Determinismus. Er glaubt Anschauungen vorzubringen, die wahr sind, nicht nur zu tun, was ihm sein Hirn veranlaßt zu tun. Es scheint unmöglich, ein konsequenter Materialist zu sein.“[17]

Die Projektion des Objektiven auf das (subsistierende) Subjekt wird in der indischen Philosophie, der hinduistischen wie buddhistischen, अध्यास *adhyāsa,* अध्यारोप *adhyāropa* oder समारोप *samāropa* genannt. Das berühmte Gleichnis dafür ist die Seilschlange (रज्जुसर्प *rajju-sarpa*): ein Seil (unbestimmtes Substrat) wird unter den Umständen schlechter Wahrnehmungsverhältnisse für eine Schlange gehalten.[18] Auf dieser

---

[17] R. Sheldrake, The Sciende Delusion, pp. 35–36: *In practice, the mechanistic theory is only plausible because it smuggles non-mechanistic minds into human brains. Is a scientist operating mechanistically when he propounds a theory of materialism? Not in his own eyes. There is always a hidden reservation in his arguments: he is an exception to mechanistic determinism. He believes he is putting forward views that are true, not just doing what his brain makes him do. It seems impossible to be a consistent materialist.* ⟨dt.⟩ p. 5; ein Hinweis auf die Unmöglichkeit von Wissen(schaft) bei Annahme vollständiger Determination mit Nennung der Literaturstelle, an der dies unwiderleglich demonstriert wird, findet sich in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 170^{+38}.

[18] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 298–299, 604–605, mit Erläuterung und logischer Begründung; daß dieses Bild nicht, wie von selbsternannten Buddhismusverteidigern mannigfach

Täuschung beruhen viele der derzeit weit verbreiteten Wissenschaftsmärchen, die uns nicht nur als Wahrheit, sondern als die Wirklichkeit selbst und an sich erzählt werden.

Das Gültigkeitskriterium von Theorien, insbesondere einer Metatheorie, sollte jedoch nicht die Anzahl ihrer Vertreter sein, auch wenn das vielfach so verfochten und durchgesetzt wird. Jedoch ist in solchen der Ausgangsebene, deren Validität das Korrespondenz-Kriterium regelt, dieser Umstand strukturell und methodisch bereits angelegt, da sie aufgrund ihrer letztlichen Unbegründbarkeit (was noch genauer betrachtet werden wird), sich darin von alltagsweltlichen Überzeugungen in nichts unterscheidend, unvermeidlich durch einen Wissens- bzw. Wissenschafts-Konsens bestätigt werden (müssen). „»Eine wissenschaftliche Tatsache ist die Übereinkunft[,] mit dem Denken aufzuhören.«“[19] Sie wird vor allem

vorgetragen, Ausdruck eines Ontologismus im Sinne einer irgend substantiellen, ding- oder wesenhaften Maximalkategorie ist, kann allein schon aus seiner höchstwahrscheinlichen Herkunft erschlossen werden, dem Mittleren Weg des Buddhismus (Madhyamaka) nämlich, Dokumentation dazu o.c., p. 300[281]. Ein exaktes Bewußtsein von der Unverzichtbarkeit dieses Arguments zur Begründung aller Wissenschaft bekundet, wie in idem, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 83–86, dokumentiert, mit Bezug auf Śaṅkara eine der Stifterpersönlichkeiten der Quantenphysik und Nobelpreisträger, Erwin Schrödinger (1887–1961). Damit geht, wie dieser unzweideutig feststellt, einher, daß das objektlose Selbst oder reine Subjekt nicht Gegenstand der Wissenschaften, weder von deren Erkenntnis (λογική / *logikē*) noch von deren Anwendung (τέχνη / *téchnē*), beidem nicht, sein kann. Angesichts einer bedrohlichen Verschwisterung der zwei zur Techno-Logie und dieser mit dem Transhumanismus, einer neuen Ausdrucksform der Eugenik, dessen noophobe und kompensatorisch dazu thanatophobe Protagonisten, getrieben von einer pathologischen Hybris, eine elektronisch-materielle Menschenmaschine zu verwirklichen trachten, sollte dieser Umstand extensiv und intensiv bedacht werden.

[19] H. Walach, Methodenlehre für Anfänger, Teil 17, Abs. 3; meine

durch Machtverhältnisse bestimmt; und wer die Macht hat, hat nicht nur das Recht, sondern hat auch recht.[20]

Aber, wird man blauäugig oder listig einwenden, so viele hoch Gelehrte können sich doch nicht irren. Wie oft habe ich das schon gehört! An dieser Stelle sollte man die Diskussion abbrechen, da der Gesprächspartner nicht die leiseste Ahnung von (real existierender) Wissenschaft bzw. Wissenschaftstheorie hat (oder haben will) und ein weiterer Diskurs in einem endlosen Aneinander-Vorbeireden bestünde. „Auch wird man einsehn, daß, Dummköpfen und Narren gegenüber, es nur e i n e n Weg giebt, seinen Verstand an den Tag zu legen, und der ist, daß man mit ihnen nicht redet."[21] Denn „Ein Gescheidter unter lauter Narren würde von diesen unbedenklich zum Narren erklärt werden."[22]

Philosophische Gespräche, in denen eine Partei die feste Position vertritt, es gäbe unabhängig voneinander existierende Entitäten, ist von vorneweg Zeitverschwendung. Alles nur Erdenkliche steht im Subjekt-Objekt- und Objekt-Objekt-Bezug. Das legte schon Sextos Empeirikos (2./3. Jh.), der Enzyklopädiker der »Pyrrhoneischen Skepsis« klar und zweifelsfrei dar.[23] Auch Begriffe fallen als Gedachtes, als Bedeutungsgehalt, unter den Objekt-Objekt-Bezug, in anderer Hinsicht allerdings als die Sinnendinge, worauf wir in Zusammenhang

---

Einfügung eines Kommas in eckigen Klammern.

[20] Cf. R. Redbeard, Might is Right or The Survival of the Fittest.

[21] A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 4.495. 16–19 (Parerga und Paralipomena 1, Aphorismen zur Lebensweisheit 5, Paränesen und Maximen C 23).

[22] C. F. Göschel, Unterhaltungen zur Schilderung Göthescher Dicht- und Denkweise, 3.84, Nr. 97.

[23] Cf. dazu H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 539^{+149}, mit Verweisen auf antike Quellenschriften.

mit der intensionalen Semantik (IS) von Ashok K. Gangadean (geb. 1941) noch einen Blick werfen werden. Einen Realisten ficht das allerdings nicht an. Warum? Weil er nicht re–flektiert. Dies gilt für Pluralisten à la Bertrand Russell (1872–1970), auf den wir noch zu sprechen kommen werden, in vollem Umfang. Ansonsten hätte er erkennen müssen, daß das Postulat von der Unabhängigkeit wessen auch immer Bezüglichkeit voraussetzt: Independenz kann nämlich nur durch Vergleich festgestellt werden. Und was ist ein Ver-gleich anderes, als einen Zusammenhang, einen Bezug herzustellen, (*com-parare,* zusammen-, gegenüber-, gleichstellen)? Wir werden im Fortgang der Argumentation sehen, daß der realistische Pluralist diesbezüglich in eine bedauernswerte ~~geistige~~[24] mentale Verwirrung gerät, ist Vergleichen und In-Beziehung-Setzen doch nur schwerlich in den diskret-pluralen Realien selbst zu verorten. Da es Mentales als solches für ihn gar nicht gibt, weil ihm dieses nur ein material-mechanischer Vorgang, ein neuronaler Prozeß ist, vergleicht sich seiner Meinung nach die Materie dann selbst?

Er beruft sich selbstverständlich darauf, daß er einzelnes doch sehe und ist unfähig zu begreifen, daß sobald er in einen wie immer gearteten Diskurs eintritt, Gedanken äußert und damit zugibt, daß es nicht allein darauf ankommt, was man mit den Sinnen wahrnimmt, sondern auch darauf, wie dieses als wahr angenommen, wahr-genommen werden kann. Ohne Sinnkontext aber kein Kontext des Sinnlichen. Also ist der Realismus sinn-los. Keine gegenstandsbezogene Aussage

[24] Es müßte sich eigentlich erübrigen zu erwähnen, daß man den Geist als solchen nicht verwirren kann; Wortklaubern sei zur Erklärung gesagt, daß es eben mehrere Ebenen des Sprachgebrauchs gibt und ein Wort somit unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, die der jeweilige Kontext vorgibt. Um sie zu erfassen, muß man aber mitdenken.

kann der metatheoretischen Rück- bzw. Gültigkeitsfrage entrinnen, es sei denn, es wird unterlassen, sie zu stellen oder sie wird repressiv unterbunden. Das genau aber geschah und so wurde die transzendentalphilosophische (metatheoretische) Verfahrensweise zuerst unmerklich, dann immer deutlicher bemerkbar unter Anwendung verschiedener Strategien aus der erkenntnistheoretischen Debatte und im Gefolge davon dem öffentlichen Bewußtsein gedrängt oder verkürzt bzw. verfälscht: Es gibt nur distinkt Stoffliches, Gedanken sind stofflich und distinkt, also … Daß gerade Vertreter solcher Weltanschauungen den auf der Begriffsebene operierenden Elenktikern einen „Begriffsrealismus" vorwerfen, d.h. sie bezichtigen, Gedanken, um ihre Absurditätsdemonstration ausführen zu können, als etwas, was auch immer, und nicht vielmehr als nichts anzunehmen, ist entlarvend und wär 's nicht so traurig, als epistemologischer Witz aufzufassen.

Wenn wir nun also nach den *building blocks of the universe* bzw. *of Mind* fragen, haben wir es von Beginn an mit einer irreduziblen Konstellation dreier Entitäten zu tun: der einen, der anderen, ohne welche beiden die eine nicht die eine und die andere nicht die andere sein könnte, und deren Verhältnis zueinander, ohne welche die eine nicht die eine der anderen und die andere nicht die andere der einen sein könnte. Mit der Konstitutionsproblematik dieser beiden werden wir uns, die Definitionsfrage zu Anfang in Blick nehmend, wie die Bedeutung eines Begriffs bestimmt, wie sie mithin von anderen Bedeutungen abgegrenzt (*de–finire* = ab–grenzen) und damit zu diesen ins Verhältnis gesetzt werden kann, beschäftigen.

In dieser Problematik ist der Sachverhalt enthalten, daß eine Sinneinheit nicht nur durch deren direkten Gegensatz ihre Charakteristik, ihren Umriß erhält, sondern eben auch durch Zuschreibungen, die zunächst als vereinbar oder verbunden, doch nicht als identisch mit ihr angesehen werden. Man wird im folgenden sehen und hoffentlich auch die

Konsequenz davon einsehen, daß eine Sinneinheit das Gesamt ihrer Attribuierungen ist. Die am sträflichsten vernachlässigte Größe dabei ist das zur Festlegung einer Unität zwangsläufige Verhältnis zu anderen Einheiten mit deren Bedeutungen. Auf seiten der *rationes essendi* (Gründe) handelt es sich dabei um Relationen von Substanzen untereinander und zu deren Akzidenzien, Bestimmungen, die Einheiten zu Einheiten wie zu spezifischen Einheiten machen, indem diese zueinander in räumliche und/oder zeitliche (kausale) Beziehung gesetzt werden, und daran kommt kein Proponent irgendeiner Aussage vorbei. Auf seiten der *rationes cognoscendi* (Begründungen) handelt es sich darum, wie eine Sinneinheit in Form eines Satzsubjekts, eines Substantivs oder eines diese stellvertretenden sprachlichen Äquivalents, von einer anderen unterschieden und gleichzeitig durch eine nähere Bestimmung (Prädikat, Attribut, Adjektiv) mit ihr gleichgesetzt werden kann. Bei jeder Charakterisierung bleibt am hartnäckigsten jedoch deren scheinbar bedeutungsloses Außen unberücksichtigt, das, wogegen sie sich abgrenzt, was sie nämlich nicht ist und beim Erkennen scheinbar keine Rolle spielt.

Mit dieser Angelegenheit wird nun meine Penelopeische Nachtschicht[25] entlang der Arbeit, die dazu in den philosophischen Überlieferungen geleistet wurde, gleich anheben. Wem die multi-aspektuelle Verflechtung der Konstituenzien des Wirklichen nicht einleuchtet oder wer sie nicht einsehen will, dem werden die folgend entfalteten Argumente zu deren Entflechtung wie Mitteilungen von einem anderen Stern vorkommen. Das gilt für Fachgelehrte wie für Laien, die die Philo-Sophie nur doxographisch, d.h. von außen betrachten, gleichermaßen. Die meisten von ihnen sind ja schon im

[25] Cf. T. McEvilley, Capacity (Penelope's Night Work: Negative Thinking in Greek Philosophy), pp. 166–187.

Besitz der Wahrheit, den sie von den Objektwissenschaften als Zusatzvergütung erhielten, haben es also gar nicht mehr nötig, die Worte aus Mund und Feder antiker Weisheitsjünger und Weiser ernst zu nehmen, wähnen sich darüber vielmehr erkenntnisfortschrittlich hoch erhaben und degradieren sie, der Einstellung derer gemäß, die ihnen zu ihrem Besitz verhalfen, selbst entweder zu Objekten ihres Fachs bzw. zu solchen oberflächlicher Neugier oder seichten Bildungsdünkels, zu beliebigen Handelsartikeln: Wahres als Ware.

Alle realistisch-pluralistischen Gegenargumente derer sind mit diesen einführenden Ausführungen vor ihrer Äußerung bereits hinfällig. Wenn ein solcher dadurch nicht überzeugt wurde, soll er nicht überredet werden, schließlich steht es der Philo-Sophie nicht an zu missionieren, das widerspricht nicht nur ihrem Ethos, sondern insbesondere ihrem Methodos. Sie muß aber da sein, wenn ernsthaft nach ihr verlangt wird und ihr Urteil gefragt ist. Insofern werde ich in der vorliegenden Studie nur noch in Fällen philosophiewissenschaftlicher Penetranz auf diesbezüglich krasse Mißverständnisse und Verdrehungen hinweisen, mich aber näher und tiefer darauf einlassen, wenn entsprechende Behauptungen unmittelbar mit den in ihr behandelten Sachverhalten und Betrachtungen zusammenhängen. Alles Wichtige dazu wurde in den vorangehenden Seiten gesagt. Die meisten heutigen sogenannten Philosophen, d.h. Philosophiewissenschaftler, PhiloSophisten oder Philosophaster, kann man mit Argumenten, die sich auf Geist beziehen oder zum Verständnis Geist erfordern, sowieso nicht ansprechen. Bevor an sie eine Frage nach Geistigem gerichtet wird, gilt ihnen diese nämlich schon mit ihrer materialistisch-mechanizistischen ‚Geistlosigkeits-Wahrheit' als beantwortet. Ohne es zu merken, lesen sie diese in das zu Beforschende hinein- und selbstverständlich aus diesem wieder heraus.

All jene, die diese und die Komplikation des Wirk-lichen

(von *com-plicare*, zusammenwickeln, verwickeln) denkerisch zu entwirren wissen, werden hingegen in den eigentlichen Sinn der Philosophie eindringen und dabei eine wundersame Transformation, nicht nur ihres Wissens, sondern ihres Wesens erfahren. Das ist wohl der Grund, warum sich Sokrates in einem Wortspiel auf der Basis der Homonymie von τῦφος, Vernunftverqualmung, Wissensdunst und Typhō̃n, einem rauchenden, schwelenden Ungetüm der griechischen Sagenwelt, seinen Mangel an Selbsterkenntnis eingestehend, fragt, ob er etwa ein Ungeheuer sei, noch vielfältiger verschlungen (πολυπλοκώτερον) und ungestümer (ἐπιτεθυμμένον) als der hundert-schlangenköpfige Typhō̃n, oder aber ein sanftmütigeres (ἡμερώτερόν) und einfacheres Lebewesen (ἁπλούστερον ζῷον), das am göttlichen und geistesklaren/unvernebelten Rang naturgemäß teilhat (θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον).[26] Es ist sicherlich kein Zufall, daß Platon die Prüfung/Untersuchung kraft Dialektik (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα) erst um das dreißigste,[27] die Führung zum Ziel (πρὸς τέλος) des Anblicks des Guten selbst (ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό) und der daraus erwachsenden Fähigkeit zur Herrschaft gar erst um das fünfzigste Lebensjahr für angebracht hielt.[28]

---

[26] Cf. Platon, Phaidros 229e5–230a6: οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται, τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα, τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. Ὅθεν δὴ, χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυν δὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ᾽ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.

[27] Cf. Platon, Politeia 537c9–d8.

[28] Cf. Platon, Politeia 540a4–c2.

1.2 Undefinierbarkeit

Obgleich jeder der folgenden Argumentationsgänge und jedes der Kapitel dazu gleicherweise der/das erste und letzte sein könnte, weil darin, wie schon angemerkt, die Fügung der Basisbestandteile des Wirklichen zertrümmert und diese damit letztlich ihrer konstitutiven Potenz beraubt werden, die Demonstration der Nicht-Demonstrierbarkeit wessen auch immer geleistet ist, werde ich anschließend mehrere Beispiele in der Absicht geben, die Fertigkeit darin zu üben, indem nicht nur Vertreter entfernter Philosophie-Traditionen und verschiedener ihrer Schulrichtungen zu Wort kommen, sondern auch ähnliche oder gar gleiche Aspekte bzw. Kategorien weltanschaulicher Diskurse ins Visier genommen werden.

„Gleichwohl behaupten welche, daß es unmöglich sei, die Unterschiede (διαφορὰς) bezüglich jedes einzelnen (πρὸς ἕκαστον) zu erkennen, wenn man nicht jedes einzelne kennt (μὴ εἰδότα ἕκαστον); ohne die Unterschiede wiederum (ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν) ist jedes einzelne nicht zu erkennen (οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι). Wovon sich etwas nämlich nicht unterscheidet, das ist dasselbe (von diesem), wovon es sich aber unterscheidet, das (von ihm) Verschiedene.“[29] Die Bedeutung dieses denkwürdigen Satzes blieb in der bisher abgelaufenen Philosophiegeschichte unerkannt. Das meint zweierlei: daß

[29] Aristoteles, Analytica posteriora 97ª7–11 ≅ Speusippos, Fragment 63a, ⟨ed.⟩ L. Tarán: καίτοι ἀδύνατόν φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον· ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου. Man nehme bitte das gesamte Fragment 63, ⟨ed.⟩ L. Tarán, zur Kenntnis.

sein Sinn nicht durchschaut, und daß seine Wichtigkeit nicht erfaßt wurde. Für dieses Phänomen könnte es aber noch eine weitere Erklärung geben, daß nämlich sein Sinn und seine Wichtigkeit von Vertretern der Gelehrten- und damit Herrschaftselite sehr wohl erkannt wurde, seine Vermittlung dem des Lesens und Schreibens mächtigen und der obrigkeitlich verordneten Ausbildung unterworfenen Fußvolk gerade deshalb aber mit Bedacht vorenthalten wurde.

Was Speusippos (ca. 410–339/8), dem Neffen und Schüler Platon's damit zugeschrieben wird, ist von unvorstellbarer Sprengkraft für alles und jedes Erkennen. Es erschüttert nicht nur jeglichen gegenstandsbezogenen Wissensanspruch in seinen Grundfesten, sondern zerreißt ihn in Fetzen, da es Wissen nicht ohne Bestimmung des Gewußten geben kann. In den Wissenschaften, den Erkenntnisdisziplinen, die sich als exakt definieren, steht dafür Definition (von *definire,* ab-/begrenzen, bestimmen, beschränken). Unter dieser Umgrenzung versteht man ausnahmslos die Eingrenzung, d.h. man ist ausschließlich auf das fixiert, was sich innerhalb der Grenze befindet, übersieht dabei aber wie blind, daß das, was innen ist, nur ein Innen gegenüber einem Außen ist, De-Finition, Ab-Grenzung also wörtlich zu nehmen ist, als ein Aus-Schnitt, eine Ektomie (ἐκτομή, Ausschneiden, Ausschnitt, Segment, Exzision, Kastration) – etwa aus nichts? –, wir befinden uns schließlich in der Erkenntnistheorie und nicht in der Realismus-Fabelei, daß mit diesem Akt sowohl eine Zweiheit als auch ein Verhältnis von zweien als Drittes gesetzt wird, dieses demzufolge das *tertium quid* darstellt, eine dritte, unbestimmte, undefinierte Entität bzw. Tatsache, die sich auf zwei bestimmte bzw. bekannte Entitäten bzw. Tatsachen bezieht, wobei das in diesem Falle nicht einmal zutrifft, da eine/r der vermeintlich bestimmten oder bekannten Entitäten/Sachverhalte, das Ausgegrenzte nämlich, gleichermaßen schon im Dunkeln bleibt.

Diese nicht-thematisierte Komponente, aus der ich mein Zu-Bestimmendes ja konzeptuell heraustrenne, bestimmt meine Bestimmung als Umfassung unweigerlich mit und offenbart insofern deren defizitären Charakter: Definitionen sind wesensmäßig unvollständig und sind genau genommen keine. Eine Bestimmung ist Akt oder Resultat der einrahmenden Zuschreibung von etwas, das dieses nicht sein kann, es aber als das kenntlich machen soll, was es (vermeintlich) ist. Da wir beim Bestimmen = Definieren immer nur auf das Bestimmte, das Zu-Bestimmende oder Bestimmbare, auf das Ergebnis des Vorgangs, nicht auf das Bestimmende und das Bestimmen selbst achten, fällt uns die in sich gegenläufige, wechselseitige (di-allelische, von διάλληλον, परस्परा *parasparā*, अन्योन्य *anyonya*, reziprok, wechselseitig, eins durchs andere, durch-ein-ander)[30] Struktur dieses Sachverhalts, die sich letztlich in einer polaren Kontradistinktion niederschlägt, normalerweise nicht auf.[31]

Dabei spielt es nur eine nachgordnete Rolle, ob wir auf intrakategoriale Polaritäten (lang–kurz, schwarz–weiß, Mann–Frau usw.) oder auf kategorial nicht gebundene Entitäten (kategorischer Imperativ–blau, ehrlich–Meer, Tisch–durcheinander usf.) blicken. „Der Punkt … ist, daß alle Begriffe polar sind – jeder Begriff erlangt Bedeutung im Gegensatz zu anderen Begriffen.“[32] Immer wird etwas von allem anderen unterschieden, zunächst einmal in einer Form, in der die

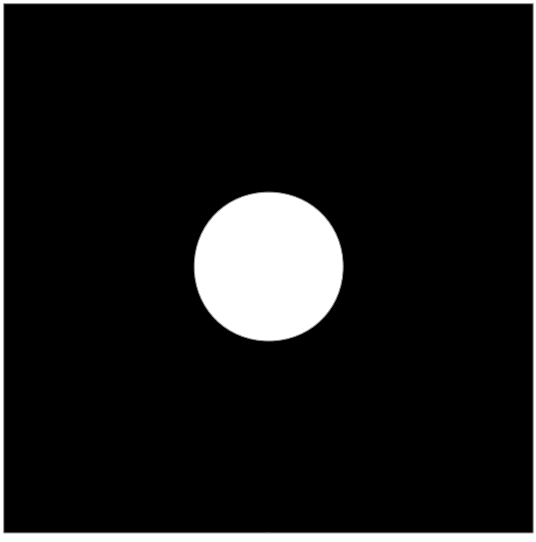
---

[30] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 449–450. Die Stellen bei Sextos Empeirikos, durch den der Begriff in Zusammenhang mit dem skeptischen Tropen bekannt wurde, sind gesammelt in K. Janáček, Sexti Empirici Opera (Indices), 4.66d, s.v. διάλληλος.

[31] Der Soziologe und Systemtheoretiker Niklas Luhmann (1927–1998) beschrieb sie in seiner Beobachtungstheorie erstaunlich genau, cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 195–208; meine daran geäußerte Kritik betrifft nicht deren Darlegung, sondern die daraus (nicht) gezogenen Konsequenzen.

Opposition zu den Gegenbegriffen eine begrenzende Ergänzung suggeriert (Polarität im engeren Sinne), dann in der Form, in welcher das nicht mehr der Fall ist und die Opposition als solche erst durch Über-Denken einsichtig wird (Polarität im weiteren Sinne). „Im allgemeinen kann man *F*s also nicht erkennen, ohne in der Lage zu sein, ihre Gegensätze, nicht-*F*s, zu erkennen."[33]

DEFINITION – EINSEITIG



[32] R. Puligandla, How Does Nāgārjuna Establish the Relativity of All Views?, pp. 158d–159s: *The point … is that all concepts are polar—each concept acquires meaning by contrast with other concepts.*

[33] J. Annas / J. Barnes, The Modes of Scepticism, p. 132, zu Speusippos' Definitions-Paradoxie: *And so, in general, you cannot recognise* F*s without being able to recognise their contraries, non-*F*s.*.

Auf der Grundlage dieses semantischen Wissens operiert Platon in der ersten Hypóthesis des ›Parmenides-Dialogs‹, indem er demonstriert, daß die Charakterisierung eines *singulare tantum*, als welches das *maximum genus* angenommen werden muß, um sowohl als Grund-, Stütz- und Fix- als auch als Fluchtpunkt von Wahrheit dienen zu können, durch Gegensatzbegriffe (Ganzes–Teil, Eins–Vieles, Unbegrenztes–Begrenztes, Unveränderlichkeit–Wandel, Identität–Differenz, Gleichheit–Ungleichheit, Gestaltlosigkeit–Gestalt), auch wenn das zunächst nicht erwartet wird, zum Scheitern verurteilt ist.[34] Demzufolge erübrigt sich eine Ausbreitung dieses Quellentexts. Ich gebe nur das erste Argument der ersten Hypóthesis wieder, das beispielhaft für alle anderen der darin vorgetragenen Argumente stehen kann. „Wenn das Eine ist, kann das Eine doch nichts anderes als das Eine sein? Wie könnte es? Dann darf weder ein Teil von ihm noch es selbst ein Ganzes sein. Warum denn? Der Teil ist doch wohl Teil eines Ganzen. Ja. Was aber ist ein Ganzes? Dasjenige, dem überhaupt kein Teil fehlt, müßte wohl ein Ganzes sein. Sicherlich. Beide Male wäre das Eine also aus Teilen, sowohl wenn es ein Ganzes ist als auch wenn es Teile hat. Notwendig.“[35] Wird einzelnes als einzelnes aufgefaßt, ist es nicht

[34] Cf. Platon, Parmenides 137c4–142a8 (erste Hypóthesis); in meinem obigen Hinweis, daß die ersten drei Hypothéseis dieser Schrift die metaphysischen Grundlagen des Neuplatonismus bilden, ist impliziert, daß die erste Hypóthesis deren ἀνυπόθετον (Ununterstelltes), das Eine (ἕν) und Absolute (χωριστόν) bilden.

[35] Platon, Parmenides 137c4–9: εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν; – Πῶς γὰρ ἄν; – Οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. – Τί δή; – Τὸ μέρος που μέρος ὅλου ἐστίν. – Ναί. – Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῇ ὅλον ἂν εἴη; – Πάνυ γε. – Ἀμφοτέρως ἄρα τὸ ἓν ἐκ μερῶν ἂν εἴη. ὅλον τε ὂν καὶ μέρη ἔχον. – Ἀνάγκη. Die Teilhabe der Begriffe/‚Ideen‘ an den Dingen wird schon im ersten Hauptteil des ›Parmenides-Dialogs‹ bei der Diskussion um den »Dritten Menschen« ins Spiel gebracht, cf. o.c. 130e1–132c11; dazu später mehr.

bestimmbar, wird es jedoch als nicht-einzelnes, als Gemeinsames aufgefaßt, ist es genauso wenig bestimmbar, da es Gemeinsames von einzelnem ist.

Die ‚Dialektik' der ersten Hypóthesis zielt auf das Wirkliche an sich, das Platonische Eine (ἕν), Gute (ἀγαθόν), das Ununterstellte (ἀνυπόθετον) und nichts seiende Übersein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); davon sind zumindest die Neuplatoniker ausgegangen. Die vorherrschende Meinung innerhalb der sogenannten Philosophengemeinschaft geht darüber aber weit hinaus, denn sie geht davon aus, daß dies ausschließlich der Fall sei. Damit hat man sich aber gehörig getäuscht, denn das Viele ist eben nur vieles von einzelnen Einen. Die Nicht-Definierbarkeit gilt also für jedes einzelne, indem es Eines ist. Wie sollte auch e i n ‚Wirkliches' etwas anderes sein als W i r k l i c h e s?

Schon Gorgias aus Leontinoi (ca. 480–375), den man durch die Historie der Philosophie oder was man darunter verstand/versteht hindurch für einen arglistigen Sophisten und bösartigen Nihilisten hält, formulierte diese Einsicht,[36] und zwar im Kontext seiner Widerlegungen des Seins (an sich), dessen Erkennbarkeit und dessen Mitteilbarkeit,[37] die man freilich als absurd abtut, obwohl sie nur einen einzigen scheinbar unzulässigen Schluß über kategoriale Grenzen hinweg enthalten,[38] doch Spezifika des Seins und seiner Erkenntnis zum Vorschein bringen, die wahrheitslichtscheue

[36] Cf. Gorgias, Perì toũ mὴ óntos ἢ Perì phúseōs 3B.73–74 ≅ Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.73–74; Gorgias, Gorgíou Perì toũ mὴ óntos 3A.13 ≅ Pseud-Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 979^{b}35–980^{a}1, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, pp. 40/46.26.

[37] Cf. Gorgias, Fragment 3, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, pp. 40/63; ⟨edd./trr.⟩ A. Laks / G. W. Most, Early Greek Philosophy, 8.218/243.

[38] Cf. Gorgias, Fragment 3A, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, pp. 44.20/46.26 [9]; idem, Fragment 3B, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, p. 56 [69].

Geister, wie sich Kellerasseln, wenn sie der Helligkeit ausgesetzt werden, schleunig verkriechen, in die Dunkelheit des Wir-wollen-es-nicht-Wissen flüchten lassen. Sie haben nicht nur zusammen mit den Unmöglichkeitsaufweisen von Zenon aus Elea (5. Jh.v.Chr.) klammheimlich in Platon's Dialektik Eingang gefunden,[39] sondern verdienen, in der Jetztzeit wieder als Annullierung jeglichen objektivistisch-positivistischen Dogmatismus ernst genommen und für onto-gnoseologische Fragestellungen interkulturell-philosophiewissenschaftlicher Natur herangezogen zu werden. „Trotz der spärlichen Aufmerksamkeit, die es in unserer Zeit erhielt, ist Gorgias' Buch von höchster Bedeutung in der Geschichte des Denkens. Es ist das früheste erhaltene Beispiel *totaler* Dialektik – einer die die zentralen Fragen von Ontologie, Epistemologie und Semantik schonungslos ad absurdum führt, ohne die Aufstellung einer positiven Gegenthese einzubeziehen. Das Werk ist eine rigoros gestaltete und multi-direktionale Struktur von Dichotomie-und-Dilemma-Einheiten, die einander hervorbringen bis sie durch die Verwicklung in einen infiniten Regreß, Widerspruch oder in die Zirkularität für nichtig erklärt werden."[40] Weil es so wichtig ist, dazu vom gleichen Autor das gleiche etwas anders formuliert: „*Über das Nichtsein* ist das erste erhaltene Beispiel einer totalen Dialektik, eine

[39] Cf. J. Wahl, Étude sur le Parménide de Platon, pp. 54, 57, 59–60; T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, p. 434.

[40] T. McEvilley, Capacity (Penelope's Night Work: Negative Thinking in Greek Philosophy), p. 170: *Despite the scant attention it has received in our time, Gorgias' book is of the first importance in the history of thought. It is the earliest extant example of a* total *dialectic—one which relentlessly reduces to absurdity the central questions of ontology, epistemology and semantics without implying the establishment of a positive counterthesis. The work is a rigorously patterned and multi-directional structure of dichotomy-and-dilemma units generating one another until they are terminated by the incursion of infinite regress, contradiction, or circularity.*

Arumentation, die alle Propositionen ausnahmslos zerlegt und nichts an ihre Stelle setzt. Es enthält eine kompromißlose dialektische Zurückweisung von beidem, Sein und Nichtsein, beidem, Eins und Vielem, beidem, Stillstand und Veränderung. Die Argumentation ist eine komplexe mehrschichtige *reductio ad absurdum*, die Parmenides und Zenon widerhallen läßt und mit großer Klarheit die totale Dialektik der Mādhyamikas vorwegnimmt. Die Dichotomie-und-Dilemma-Methode, die Gorgias von Parmenides ererbte und gegen ihn wandte, wird mit diagrammatischer Klarheit angewandt und läßt keinen Zweifel darüber, daß sich Gorgias ihrer völlig bewußt war."[41]

Im Peripatos hat man die im Verhältnis Teil(e) zu Ganzem steckende Mißlichkeit, im Text steht Unwegsamkeit, Sackgasse, Impasse (ἀπορία), durchaus wahrgenommen. „Es gibt aber eine Aporie hinsichtlich Teil und Ganzem, vielleicht nicht bezüglich dieser Überlegung, aber an und für sich: ob Teil und Ganzes eines oder mehrere sind und wie eins oder mehrere, und wenn mehrere, wie mehrere, ebenso hinsichtlich unzusammenhängender Teile. Und wenn jeder von beiden, indem unteilbar/ungeteilt, eins mit dem Ganzen ist, [gilt

[41] T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, p. 427: On Non-Being *is the earliest extant example of a total dialectic, an argument which reduces all propositions without exception and offers nothing in their place. It contains an uncompromising dialectical rejection of both Being and non-Being, both One and Many, both stasis and change. The argument is a complex stratified* reductio ad absurdum *which echoes Parmenides and Zeno and anticipates with great clarity the total dialectic of the Mādhyamikas. The dichotomy-and-dilemma method, inherited from Parmenides, against whom Gorgias turns it, is applied with diagrammatic clarity, leaving no doubt that Gorgias was fully conscious of it.* Ob es nötig ist, den Eleaten die Nichtigkeit des Seins vorzuführen, scheint nicht nur fraglich, sondern abwegig, da dieses, wie in H. P. Sturm, Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik?, pp. 46–47, argumentiert und dokumentiert, von ihnen selbst als nichts Seiendes, als nichts also, bestimmt wurde.

dies] dadurch auch für diese selbst."[42]

Aber das gilt doch keinesfalls für Platon, wird mich die Gelehrtenschaft mißfällig zurechtweisen. Und ich antworte nonchalant mit dem Meister selbst, liegt doch das Meinen oder Vorstellen (*dóxa*) bzw. Gemeintes oder Vorgestelltes (*doxastón*), das sinnlich wahrgenommen Gegenständliches zusammen mit seinen (kognitiv-volitional-affektiven) psychognomeischen Repräsentanten umfaßt, bei ihm bekanntlich „in der Mitte zwischen lauter Seiendem (λ_1) und gänzlich Nichtseiendem (λ_2), … hat Anteil an beidem, am Sein und Nichtsein (λ_3), und darf richtigerweise keines von beiden lupenrein genannt werden (λ_4). … Jedes einzelne also des Vielen, ist es denn eher als es nicht ist (*Póteron oũn ésti mãllon è ouk éstin*) das (*toũto*), was irgendwer sagen könnte, daß es ist? … Dieses ist nämlich zweideutig/mehrdeutig/neutral (*epamphoterízein*) und es kann von keinem desselben mit Bestimmtheit gedacht werden: weder daß es ist (*oút' eĩnai*) ($-\lambda_1$) noch daß es nicht ist (*oúte mè eĩnai*) ($-\lambda_2$), noch beides (*oúte amphótera*) ($-\lambda_3$), noch keines von beiden (*oúte oudéteron*) ($-\lambda_4$)."[43] Der unüberschätzbaren Wichtigkeit halber übersetze

---

[42] Aristoteles, Physica 185^{b}11–16: ἔχει δ' ἀπορίαν περὶ τοῦ μέρους καὶ τοῦ ὅλου, ἴσως δὲ οὐ πρὸς τὸν λόγον ἀλλ' αὐτὴν καθ' αὑτήν, πότερον ἓν ἢ πλείω τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλον, καὶ πῶς ἓν ἢ πλείω, καὶ εἰ πλείω, πῶς πλείω, καὶ περὶ τῶν μερῶν τῶν μὴ συνεχῶν· καὶ εἰ τῷ ὅλῳ ἓν ἑκάτερον ὡς ἀδιαίρετον, ὅτι καὶ αὐτὰ αὑτοῖς.

[43] Platon, Politeia 478d6–7 … e1–3 … 479b9–10 … c3–5: ... μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος ... τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον ... Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι; ... καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον. Die Stelle ist fast identisch in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 453–460; idem, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 435–436, übersetzt und in einem jeweils unterschiedlichen Kontext mit Anmerkungen versehen.

ich den entscheidenden Schlußsatz noch einmal in syntaktisch und semantisch veränderter Form, doch philologisch gleichermaßen korrekt: „Dieses steht nämlich in der Mitte zwischen mehrerem/beidem (*epamphoterízein*) und es kann von keinem desselben mit Bestimmtheit gedacht werden: weder Sein (*oút' eĩnai*) ($-\lambda_1$) noch Nichtsein (*oúte mḕ eĩnai*) ($-\lambda_2$), noch beides (*oúte amphótera*) ($-\lambda_3$), noch keines von beiden (*oúte oudéteron*) ($-\lambda_4$)."

Was kann ich dafür, daß man Platon's Lehre vom Erscheinungshaft-Werdenden, dem vielheitlich einzelnen, noch nie genau gelesen oder richtig verstanden hat? Erst wenn diese tetralemmatische Abweisung aller Setzungsmöglichkeiten von scheinbar Separat-Pluralem, die man bisher als solche nicht wahrnahm und in der *cross-cultural comparative philosophy* für eine der westlichen fremde, unbekannte asiatische Logik hält,[44] zur Kenntnis genommen wurde, was in der Platon(ismus)-Forschung korrekt erst durch mich geschah (die Indologie leistete das 120 Jahre früher)[45], wird das Getragenwerden der Platonischen Dialektik im Schoß des Materiellen, der unbestimmt-unbestimmbaren Zweiheit (ἀόριστος δυάς) des verhältnishaft »Großen und Kleinen« (μέγα καὶ μικρόν), unübersehbar und ihr Aufhebungs-Aspekt (ἀναίρεσις) ins Transzendente als eine unerläßliche Konsequenz aus dem immanenten Verneinungs- (ἀπόφασις) bzw. Widerlegungs-Moment (ἔλεγχος), das in der ersten Hypóthesis des ›Parmenides-Dialogs‹[46] rigoros zur Geltung gebracht wird, einsichtig.

---

[44] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 137–138.

[45] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 436[498], darin verzeichnet: H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, p. 63[2]; V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 147, mit kritischem Bezug auf die Stelle bei H. N. Randle, wobei der Nachweis von p. 62 nach p. 63 zu korrigieren ist.

[46] Der Wichtigkeit halber noch einmal der Stellennachweis: Platon,

Zwei mir bekannte, in meinen Werken bisher unerörterte Feststellungen der verschwindend wenigen zur Tetralemmatik im Platonismus und dessen direktem Umfeld sollen anschließend noch vorgestellt werden. Die eine stammt von einem Denker, der sich neben vielem anderen ausführlich mit den historio-doxographischen Zusammenhängen zwischen der altindischen und der antiken griechischen Philosophie beschäftigte. Er konstatiert: „Das *Quadrilemma* scheint im Griechenland der Zeit Alexanders eine neue Idee gewesen zu sein. Schon Platon und Aristoteles waren in der Lage, sich kurz seine vier Elemente vorzustellen, bevor sie sie auf Ja, Nein und Unlogik reduzierten. Darüberhinaus führten sie die vier Möglichkeiten als Positionen auf, die eine inkonsistente Person nacheinander einnehmen – nicht gleichzeitig hegen könnte."[47]

Diese Feststellung – auf den historio-doxographischen ersten Satz gehe ich hier aus Gründen meiner Themenstellung nicht ein – diese Feststellung also zum Gebrauch eines quadripositionalen Aussagemusters durch Platon und Aristoteles

---

Parmenides 137c4–142a8. Nicht einmal in der Studie D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*, in der o.c., pp. 91–98, das tetralemmatische Disjunktum von Platon, Parmenides 166c2–5, erörtert und übersetzt ist, wird das Negativ-Tetralemma der ›Politeia‹ erwähnt, was ob des direkten thematischen Bezugs auf den Thesenvierkant des Madhyamaka ein bezeichnendes Licht auf die ‚Qualität' der diesbezüglich führenden Forschung wirft.

[47] P. LeValley, Seekers of the Naked Truth, p. 248 (What Did the Gymnosophists Believe?): *The* quadrilemma *does appear to have been a new idea in the Greece of Alexanders's time. Plato and Aristotle had already been able to briefly conceive of its four elements, before reducing them to yes, no, and illogicalness. Furthermore, they listed the four possibilities as positions an inconsistent person migth take up in sequence—not entertain simultaneously.* Kein Zitattext, nur Verweise auf „Plato Republic 479c–d; Aristotle Metaphysics 4. 4, 36–37." Letztere ist unvollständig und ungenau; m.E. kommt aber nur die von mir folgend zitierte Stelle in Frage.

sowie von deren Verständnis davon ist zunächst insofern zu präzisieren, als sie nicht zwischen dem rein negativen, entsetzten Tetralemma von Platon und dem hybrid positiv-negativen, gesetzt-entsetzten von Aristoteles, die einen gänzlich verschiedenen Leistungssinn haben, unterscheidet. Sie ist für ersteren in der Sache definitiv falsch, trifft für letzteren aber durchaus zu. Um das zu demonstrieren, ist die von dem Forscher gemeinte Stelle im Werk des Stagiriten anzuführen, an der dieser im Text unmittelbar nach der im nächsten Kapitel noch vorzustellenden vierfachen Thesenkonfiguration, mit der er die Kategorienstruktur der Megariker in polemischer Absicht, doch unbeabsichtigt treffend, beschreibt, einen tetralemmatischen Beweisgang vorlegt. Dieser enthält die ersten beiden Positionen im Stile objektlogischer Zweiwertigkeit als sich ausschließende (entweder – oder) und die anderen zwei (sowohl–als-auch – weder–noch) als zu verwerfende. „Überdies, wenn immer eine Behauptung wahr (λ_1), eine Bestreitung falsch ist ($-\lambda_2$), und wenn diese wahr (λ_2), die Bejahung falsch ist ($-\lambda_1$), dürfte ebendasselbe zusammen nicht wahrhaft zu behaupten ($-\lambda_3$) und zu bestreiten ($-\lambda_4$) sein.“[48]

Die zweite der anzuführenden Feststellungen stammt von einem der bedeutendsten Platonismusforscher und transzendentalphilosophisch orientierten Philosophiewissenschaftler

[48] Aristoteles, Metaphysica $1008^a34-1008^b1$: ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθὴς ᾖ, ἡ ἀπόφασις ψευδής, κἂν αὖτη ἀληθὴς ᾖ, ἡ κατάφασις ψευδής, οὐκ ἂν εἴη τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς. Ich lese die Stelle gegen gängige Übersetzungen in moderne europäische Sprachen, deren Anfertigende kein Bewußtsein von Tetralemmata hatten, mit P. LeValley als viergliedriges Aussagemuster, indem ich das τὸ αὐτὸ als ebendasselbe, genau dasselbe oder selbiges auf beide, und nicht nur auf eines der Gegensatzglieder des vorausgehenden Satzteils beziehe, was durch das ἅμα, zusammen, gemeinsam, (alle)samt, noch verstärkt wird; dabei ist mitzubedenken, daß die Aussage, wie im Haupttext angedeutet, eine abstrakte ‚Korrektur‘ der viergliedrigen megarischen Prinzipienkonstellation darstellt, die dieser direkt vorhergeht.

der letzten Jahrzehnte. Sein Vortrag, in dem sie formuliert wurde, ist (bisher) unveröffentlicht und dürfte deshalb nur wenigen bekannt sein: „Nagarjunas vierfache Negation hat übrigens ihre wortgleiche Entsprechung im Neuplatonismus, namentlich bei Nikolaus von Kues. Neuplatonische und buddhistische Metaphysik koinzidieren im Gedanken der Negativität des Absoluten. Gleichwohl gibt es Unterschiede: der Platonismus entwickelt die vierfache Negationsweise, um die Transzendenz des absoluten Einen über jede Form positiver oder negativer Prädikation deutlich zu machen, während bei Nagarjuna die Vierfachnegation nicht henologisch [die Lehre vom überseienden Einen betreffend] ist. Bei Nagarjuna wird die Vierfachnegation nicht exklusiv auf das Eine, sondern auf alle Gehalte angewendet, die überhaupt denkbar und formulierbar sind, um zu demonstrieren, daß sie alle leer sind.“[49] Diese Äußerung ist, wie aus meiner jahrzehntelangen Forschung überdeutlich hervorgeht, in mehrerlei Hinsicht unzutreffend.[50]

Ich habe den leider sehr früh verstorbenen Kollegen Halfwassen (1958–2020) bei dem von mir organisierten Vortrag genannten Titels (siehe vorvorige Fußnote und meine näheren Angaben dazu in der Literaturliste) an der Universität

[49] J. Halfwassen, Das Absolute als Negativität und /oder als Geist: westliche und buddhistische Perspektiven, p. 9, meine Begriffserläuterung in eckigen Klammern. Der Vortrag enthält keine Dokumentation.

[50] Aufgrund meiner wissenschaftshistorischen Informationspflicht, die mir durch das (ehemalige) Berufsethos des der Wahrheit verpflichteten Akademikers auferlegt ist, muß ich hier noch mitteilen, daß ich Herrn Halfwassen in Sachen transzendentales Denken und kulturüberschreitende Philosophie zu einem wissenschaftlichen, d.h. öffentlichen Diskurs aufforderte, da ich seinen Beitrag diesbezüglich einesteils für höchst wichtig, andernteils jedoch für präzisierungs- und erweiterungsbedürftig hielt. Der geschätzte Gelehrte ließ sich darauf leider nicht ein, weshalb ich auch davon absehen muß, auf seinen diskussionswürdigen unveröffentlichten Vortragstext näher einzugehen.

Augsburg darauf aufmerksam gemacht, das von mir soeben wiedergegebene Platonische Tetralemma in bezug auf das einzelne Viele (ἕκαστον τῶν πολλῶν), das im Mittelwegbuddhismus (Madhyamaka) nicht nur „seine wortgleiche Entsprechung", sondern auch seine metaphysische Entsprechung hat (प्रपञ्च *prapañca*), nicht berücksichtigt zu haben. Aus unserem daran anschließenden Gespräch ergab sich, daß er es als solches bisher nicht wahrgenommen hatte, weshalb ich ihm zur Verifikation tags darauf die Dokumentation dazu aus meinem damals noch unveröffentlichten Buch ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹ auf elektronischem Wege zusandte und diesbezüglich am selben Tag, dem 22. Mai 2013, ein Antwortmail erhielt, in dem er zu dem in den bekannten Texten der Philosophie, Religion und Mythologie ersten perfekten verneinten Thesenvierkant, der sich nicht in einer ved(ānt)ischen oder daoistischen Schrift, sondern, wie meine Forschung belegt, in der ›Politeia‹ findet, die bekanntlich eine um fast 2000 Jahre frühere Schrift des ‚Platonismus' als die Traktate des Kusaners darstellt, folgendes äußerte (Auszug; meine Korrektur von Schreibfehlern in eckigen Klammern):

„In der Tat formuliert Platon an der Stelle so etwas wie ein Tetralemma, da kann ich Ihnen nur Recht geben. Allerdings geht es im Kontext bei Platon nicht ums Absolute, sondern um die Paradoxie des Werdens, das sich mit ontologischen Kategorien nicht oder nur unzureichend bestimmen läßt. Die Vie[r]fachnegation ist bei Platon an der zitierten Stelle also durchaus privativ gemeint und nicht Ausdruck von Transzendenz, wie das "Jenseits des Seins". Bei Cusanus gibt es dagegen die Vierfachnegation als Ausdruck der reinen Transzendenz der unitas absoluta (De coniecturi[e]s, De principio und anderswo). Daß die Platonstelle die Quelle für das Pyrrhonische Tetralemma sein kann, wie Sie meinen, leuchtet mir auch ein."

Daß es bei dem Platonischen Tetralemma „nicht ums Absolute, sondern um die Paradoxie des Werdens“ geht, dem alles einzelne (धर्माः *dharmāḥ*) des Vielen (प्रपञ्च *prapañca*), d.h. Relative (प्रतीत्यसमुत्पन्न *pratītya-samutpanna*), unterworfen ist, war ihm gegenüber ja gerade mein Argument; deshalb will mir das „Allerdings“, das am Satzanfang eine Einschränkung auszudrücken scheint, nicht einleuchten. Ferner formuliert Platon an dieser Stelle nicht „so etwas wie ein Tetralemma“, sondern ein idealtypisches Tetralemma, allerdings nicht im Sinne eines Disjunktums, wie es vor allem bei den Stoikern beliebt war und wie wir es später noch bei Zhuāngzǐ kennenlernen werden, sondern im Sinne der vier Setzungs-, und negiert, der vier Ent–Setzungs-Möglichkeiten von Aussagen, die in Indien unter der Bezeichnung चतुष्कोटि(का) *catuṣkoṭi*(*kā*) und in China, seit sich der Buddhismus dort ausbreitete, unter dem Namen 四句 (*sì jù*) bekannt sind.[51]

So etwas wie ein negatives Tetralemma hinsichtlich der „Transzendenz des absoluten Einen“ steht in der Luft, wenn das erste Glied der re–flexionslogischen Ableitungskette nicht berücksichtigt und vom immanenten relativen Mannigfaltigen ausgegangen wird. In meinen Werken ›Weder Sein noch Nichtsein‹ und ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹ wurde das ausführlich dargelegt. Auch eine erschöpfende und exakte Darstellung der Polylemmata bei Nicolaus Cusanus (1401–1464) im Kontext des universalen Vorkommens solcher, West wie Ost, antik wie modern, samt Korrektur der diesbezüglichen Mißverständnisse der damit befaßten Sachverständigen, liegt in meinem Werk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ seit 1996, gut fünfzehn Jahre vor der Feststellung dieses Sachverhalts

[51] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 50–58.

durch genannten Gelehrten, doch ohne einen Hinweis auf meine Studie, vor.[52]

Die platon(ist)ische Negationsdialektik, die auf eine nontheistische Einheits- oder Nichtzweiheits-Mystik, Henologie oder Mē-Ontologie hinausläuft, hat somit nichts mit Abgehobenheit, Weltflucht oder einem unbegründeten, willkürlichen aerobatischen[53] Sprung aus dem Diesseitigen (τὸ ἐπὶ τάδε) ins Jenseitige (τὸ ἐπ' ἐκεῖνα) zu tun, wie es die Behauptung des Platonismus-Fachmanns suggeriert, und man sollte die folgend zitierte vortreffliche Feststellung desselben im Bewußtsein der Grundlage des Phänomenalen, Relationalen, Entstehenden und Vergehenden, über die man denkerisch nicht hinauskommt, in diese eindringend, diese durchdringend man aber zum Wesentlichen gelangen kann, lesen.

„Platon faßt daher im letzten Satz der Hypothese sämtliche Negationen in eine einzige zusammen. »Ist es nun möglich, daß sich all dies mit dem Einen so verhält? Mir jedenfalls scheint: Nein.« (142 A 7–8). Mit dieser letzten Negation hebt sich die negative Dialektik der Ersten Hypothesis selbst auf, aber nicht in die Sinnlosigkeit, auch nicht in die Affirmation, sondern in das Unsagbare und in das erfüllte Schweigen von dem Arrheton [Unaussagbaren]. »Nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam. [Denn durch Negieren hat er auch alle Negationen beseitigt. Mit Stilleschweigen beschließt er nun aber die Betrachtung über dasselbe {das

[52] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 597–619; auch die dazu relevanten Studien von G. Benavides, cf. o.c., pp. 616–617, 844 (Literaturverzeichnis), werden nicht erwähnt.

[53] Begriff mit Erläuterung und sarkastischer Kritik an der Universitäts-Philosophie, besonders an G. W. F. Hegel, bei A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 185.23–186.4 (Parerga und Paraliponena 1, Ueber die Universitäts-Philosophie).

Eine}.]« Die Negation ist derjenige Akt des transzendierenden Denkens, in dem dieses im wissenden Nichtwissen die Grenze erfährt, die es *als Denken* nicht übersteigen kann. Diese Grenze ist das Mysterium der absoluten Transzendenz, dem das Denken nur entspricht, indem es sich in der Negation der Negation selbst übersteigt und so zur Aufhebung bringt. In dieser Selbstaufhebung öffnet sich das Denken der Transzendenz, um in seiner äußersten Erfüllung von sich selbst frei zu werden: hinausgehoben über sich selbst, wird es in der Erleuchtung durch das überhelle Licht des Einen selbst mit diesem eins."[54]

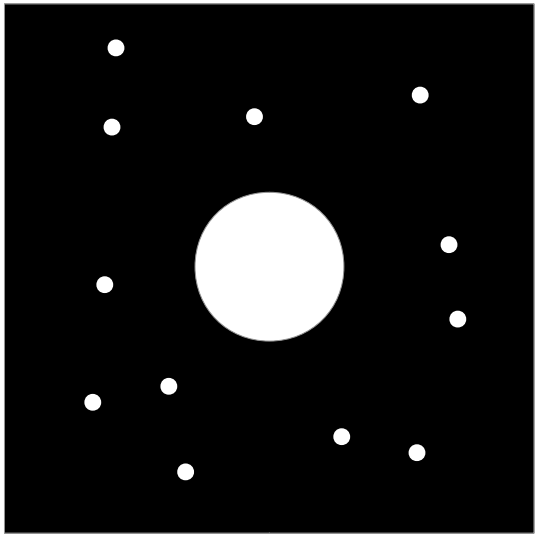
---

[54] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, pp. 403–405, inclusive Schlußsatz des Kommentars zur ersten Hypóthesis des Platonischen ›Parmenides-Kommentars‹ von Proklos, In Platonis Parmenidem Commentaria 521.24–26, ⟨ed.⟩ C. Steel, 3.354/355; meine Übersetzung und erläuternde Ergänzung in eckigen bzw. geschweiften Klammern. Zur in diesem Zusammenhang problematischen Terminologie: „Negation der Negation", „Selbstaufhebung" habe ich in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 98–99, 595, 601–602, Stellung genommen; durch Negation kann Denken nämlich nicht aufgehoben werden, da sie selbst einen Denkakt darstellt. Das gesamte Zitat von J. Halfwassen ist dort o.c., pp. 97–98, wiedergegeben. Proklos bzw. der Übersetzer der Schrift ins Lateinische, Willem van Moerbeke (ca. 1215–1286), setzt zum Schluß wohl nicht aus Zufall *remouit*, hat beseitigt, das der Editor mit ἀφεῖλεν ins Altgriechische rückübersetzt, wohl aber auch mit ἀνεῖλεν zu übertragen wäre. Die fehlende Trennschärfe zwischen den Begriffen Abstraktion, Verneinung, Widerlegung und Aufhebung, die schon in der philosophischen Verwendung der klassischen griechischen Sprache in der Antike angelegt ist, trug im Laufe der Entwicklung westlichen Denkens in Richtung Materialismus zu einer verheerenden Verkennung und Verwirrung des Leistungssinns der Philo-Sophie überhaupt bei. Abstraktion, Verneinung und Widerlegung sind als Gedankenoperationen, die im Begrifflichen vollzogen werden, zu verstehen und damit theoretischer Natur in der heutigen Bedeutung von Theorie, wohingegen Aufhebung die Abstandnahme vom Denken und somit vom Begriffsgebrauch meinen sollte, einen existentiell-praktischen Haltungswechsel, die Zurücknahme der Intentionalität, was ich in zweiten meiner Werke ›Ansichhalten‹ ausführlich dokumentierte und

Wie sollte das Absolute des Relativen anders bestimmt bzw. nicht bestimmt werden, denn das Relative als solches? Ist nicht das Absolute das Absolute des Relativen und das Relative das Relative des Absoluten? Wer den Bauplan kennt, weiß, welches Gebäude daraus entstehen kann und … das hatten wir schon. Die Verhältnisse sind näher betrachtet offensichtlich komplexer, damit aber auch komplizierter als im ersten Schaubild dargestellt und in den dazu formulierten Ausführungen erklärt. Speusippos war eben kein Simplificateur. Außerhalb des ins Visier genommenen Definiendums befindet sich das Definiens realiter nämlich nicht nur als ein konturloser, indifferenter Einheitsbrei, sondern als Allheit jedes einzelnen Definiens, das aus dem Einschluß in das angepeilte Zu-Bestimmende ausgeschlossen wird.

explizierte; cf. meine Bemerkung zu Yoga in der Einleitung zum hiesigen Buch. Eine Selbstaufhebung des Denkens ist also ein Widerspruch in sich; um sich des Denkens zu enthalten, ist eine Instanz in uns erforderlich, die dieses auch in Gang setzt, dieses also zu kontrollieren in der Lage ist. Man kann zwar auf sie zu re–flektieren, aus ihr aber keine ursächliche (kausale) und damit logisch-begründende Ableitung vornehmen. Warum drängen sich zur vollständigen Beschreibung des noetischen Geschehens über das begriffliche Denken (ϒ2) hinaus wohl nicht nur der Geist (νοῦς) (ϒ3) sondern ‚zu allem Überfluß' auch noch das Absolute (χωριστόν/διαφέρον) (ϒ4) auf? Da beides seit langem auf allen Wissensgebieten abgestritten wird, darf es nicht verwundern, wenn auch die Möglichkeit des Ent–Setzens allen psycho-gnomeischen Setzens in Abrede gestellt wird.

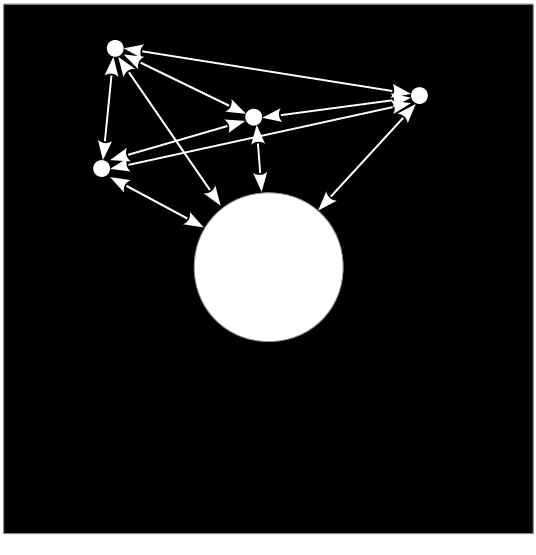
DEFINITION – VIELSEITIG



Für jedes einzelne der außerhalb des im Fokus stehenden Definita gilt bei näherer Betrachtung natürlich das gleiche wie für dasjenige, auf das die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Wie demnach das zentrale Definiendum nur durch den latenten Bezug zu dem, was es nicht ist, charakterisierbar ist, so ist das bei allen und jedem peripheren gleicherweise der Fall. Mit jeder Zuschreibung von Identität ist zwangsläufig eine Differenzierung verbunden. Eine Tatsache ist genau das, was das Gesamt der anderen Tatsachen nicht ist. Darin liegt die Explosivität von Speusipp's Definition von Definition, die man ‚Paradoxie' des Diorismós (διορισμός, Abgrenzung, Unterteilung, Unterscheidung, (Begriffs-)Bestimmung, Definition) nennen könnte, wenn man nur berücksichtigte, daß,

wie oben aus der wissenschaftlichen Logik-Literatur bereits zitiert, Paradoxien nur dem entstehen, der reflektieren, aber die Ebenen nicht unterscheiden kann. Wenn ich in der vorliegenden Abhandlung also den Begriff ‚Paradoxie' verwende, dann meist zwischen zwei unüblichen einfachen Anführungszeichen, deren Bedeutung in den formalen Konventionen anderer meiner Bücher, auf die ich bereits verwies, erläutert ist. Verbildlicht sieht die Definitions-Problematik dann so aus (die Bestandteile und deren Nexus von Einschluß und Ausschluß sind omnilateral und omnidimensional ins Unendliche vermehrt zu denken, folglich nicht abbildbar, weshalb ich mich auf eine ausschnitt- und flächenhafte Minimaldarstellung beschränken muß).

DEFINITION – ALLSEITIG



Das Fundament allen Wissens ist hiermit zerstört, im Wissen der Zertrümmerung zugleich aber wiederhergestellt. Von wegen Aufhebung (Beseitigung)! Im Abriß wurde nicht nur die Brüchigkeit der Kognitionsbasis, sondern gleichermaßen ihre Fugung aufgerissen, konnten wir unsere Destruktion doch nur durchführen, indem wir deren Konstruktionsprinzipien in Anspruch nahmen. In der Antike liest sich diese folgendermaßen, wobei darauf hingewiesen werden muß, daß das Aufheben (*tollere*) von dem, der dieses beschrieb, Marcus Tullius Cicero (106–43) nämlich, anders als in der Philo-Sophie, eben nur im theoretischen Sinne gemeint gewesen ist, womit wir eines von vielen Beispielen dafür haben, mit welcher Penetranz sich die Begriffsverwirrung hinsichtlich der »Aufhebung« durchsetzte: „Was damit, daß jenes nämliche Wissenschaftsverfahren – so wie Penelope das Gewebe wieder auftrennt – am Ende das Vorhergehende aufhebt?“[55]

In der vorliegenden Abhandlung kann ich mich nach den genannten methodischen Vorgaben, mit Ausnahme einiger Hin- und Querverweise auf die Auftrennung qua Rückgängigmachung der Textur von Text, die Aufhebung des Denkens selbst, wie sie in den maßgeblichen Philo-Sophie-Traditionen durchgeführt wurde, auf die Widerlegung innerhalb des begrifflichen Denkens beschränken. Das wäre nur dann ein Versäumnis im landläufigen Verständnis einer Täuschung, eines Fehlers oder eines Mangels, wenn wir nicht erwähnten, daß die Re–flexion damit nicht aufhören darf. Wie es mit dieser weiterzugehen hat, steht in meinem Buch ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹ (2. Aufl.). Der Physik nicht unähnlich, in

[55] Cicero, Academica (Lucullus) 2.XXIX.95, ⟨ed./tr.⟩ H. Rackham: *Quid quod eadem illa ars quasi Penelope telam retexens tollit ad extremum superiora?* Was die Dialektik bei Cicero als rein formale Kunst und Werkzeug betrifft, weise ich auf die Feststellung von W. Burkert zurück, die ich in der Einleitung zitierte.

der sich die Atome bei genauer Betrachtung verflüchtigten, bis nur noch eine Potentialitätswolke und differenzlose Nondualität übrig blieb,[56] so sollte es sich bei exakt durchgeführter Re–flexion analog mit den Denk-Atomen, den Begriffen, verhalten. Die Quint-, nein Sextessenz davon werde ich später noch gedrängt in mehrere Kontexte einfließen lassen.

Im folgenden geht es vor allem um den in der Definitionsproblematik impliziten Aspekt der Zuschreibung von Eigenschaften/Qualitäten (धर्म *dharma*) an einen Eigenschaftsträger/Substrat (धर्मिन् *dharmin*).[57] Auf der sprachlich-gedanklichen Ebene der Bedeutung (Konnotation/Intension) ist das die Frage, wie Substantiven Adjektive oder Subjekten Prädikate beigelegt werden können, wobei hier nicht die Wortformen, sondern wie durch die Semantik-Theorie von Ashok K. Gangadean, die später noch vorgestellt werden wird, aufgewiesen, die syntaktischen Zuordnungsverhältnisse ausschlaggebend sind und mir doch bitte keiner mit der buchstäblich zu verstehenden Wortklauberei kommen soll, Sätze wie „es regnet" würden gar nicht darunterfallen. Auf der Ebene der Bezeichnung (Denotation/Extension) handelt es sich um die Frage nach den Voraussetzungen, Gegenständliches durch in Begriffe gefaßte Gedanken (Sinneinheiten) zu kennzeichnen, zu bezeichnen bzw. zu benennen.

---

[56] Cf. H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), p. 399, Abbildung: „Quantenmechanisch-ganzheitliches Weltbild" des Elementarteilchenphysikers Hans-Peter Dürr.

[57] Interkulturell, transkulturell oder sonstwie kulturüberschreitend ausgerichteten Philosophiewissenschaftlern stünde es gut zu Gesicht, integrierten sie zentrale Begriffe der indischen und chinesischen Traditionen in ihre Forschung. Warum sie das nicht tun, habe ich in meinem Buch H. P. Sturm, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 61–62, angemerkt.

1.3 Konnotation, Denotation, Relation

1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch«

Klar, diejenigen die das Bisherige bis ins letzte verstanden haben, brauchen nicht weiterzulesen. Die sollten sich, falls sie die Metaphysik noch nicht bis zu ihrem Ende durchdekliniert haben, an die Quellenschriften des Eleatismus und Neo-Eleatismus (Megariker), des Platonismus, der Skepsis, des Vedānta, Buddhismus und Daoismus, die von mir entwickelte »Strukturtheorie der Re–flexion« oder am besten, damit zusammen an ihr rekursives, ihr ‚Selbst'-Denken wenden. Wem es aber Schwierigkeiten bereitet, das dargestellte Grundwebmuster des BewußtSeins und dessen Auftrennung gänzlich zu durchdringen, dem sei empfohlen weiterzulesen, da ein jeder, was Kenntnisstand und Auffassungsgabe betrifft, an einem anderen Ort steht und einen anderen Blickwinkel einnimmt, von dem aus er je nach Lichtverhältnissen dieses oder jenes besser sieht und wie bei anderen Fertigkeiten auch, Übung den Meister macht. Nicht-wissen-Wollenden muß man sowieso nicht raten, was sie, wenn sie diese Schrift unglücklicherweise in die Hand bekommen haben, tun sollen. Auch wenn sie sie gekauft haben, ist das nicht schlimm, sie kostet ja nur so viel wie ein paar Schachteln Zigaretten. Außerdem findet man im Zeitalter des Ökonomismus sicherlich einen Dümmeren, an den man sie weiterverkaufen kann.

Während es im vorigen Kapitel um das bedeutungsmäßige Bestimmen bzw. dessen Resultat, die Begriffsbestimmung (Definition) an sich ging, d.h. die elementaren Sinnbestandteile dessen, was wir überhaupt erst Wissen nennen können, steht im Zentrum dieses Kapitels die erweiterte Bestimmung,

wie einem vorgeblich bereits Bestimmten eine andere, einengende oder dilatierende Bestimmung zukommen kann: Prädikation und Denotation. Wir bewegen uns somit in einem Bereich, in dem letztlich Unbestimmbarem anderes Unbestimmbares zugesprochen wird, muß doch, wie aus der Definitionsproblematik zu folgern ist, das dem grundsätzlich Indeterminablen, dem zu bezeichnenden Satzsubjekt/Substantiv bzw. Ding/Sachverhalt Beigefügte, das Prädikat/Adjektiv bzw. der Begriff/Name, durch welche dieses näher gekennzeichnet werden soll, wiederum grundsätzlich indeterminabel sein.

Diese prinzipielle Erkenntnis beiseite gestellt, gehen wir, wie jedermann, einmal vom Sinnlich-Mentalen aus, dem sich das Thema unserer Betrachtung so darstellt, als ob es sich um eindeutige Entitäten handelte: sowohl die Gegenstände (ὑποκείμενον) als auch die Sätze (λόγος) und ebenso die über sie ausgesagten Eigenschaften (ἐπίθεσις/ἐπίθετον/συμβεβηκός) werden als real wahrgenommen (Sensualsphäre) und für wahr genommen (Mentalsphäre). Welche Konsequenzen sich ergeben, wenn man überprüft, wie, ja ob diese Konstellation möglich, sprich denkbar ist, haben schon die ersten hellenischen Philosophen, die von Philosophiehistorikern abschätzig so genannten Vorsokratiker, zum Entsetzen ihrer an das Sinnliche glaubende und diesem verhaftete ‚Kollegen' vorgeführt.

Der nach derzeitiger Dokumentenlage erste dürfte der seit dem Altertum verrufene Sophist Protagoras aus Abdera (geb. ca. 480 v.Chr.) gewesen sein. Zieht man über seine ‚vor-kopernikanisch' revolutionierte Phänomenologie (Satz vom Menschen als Maß aller Dinge)[58] und seine Religionskritik

[58] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.216: Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, ... Idem, Adversus Mathematicos 7.60–61; Platon, Theaitetos 151e8–152a4;

(Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis)[59] hinaus einen weiteren, den Aspekt seiner ‚Logik' oder besser ausgedrückt, seiner Antilogie hinzu, dann dürfte klar werden, warum dieser Mann nicht nur von Sokrates (469–399) schon, wenn auch ironisch, als allweise (πάσσοφός)[60] und weisest (σοφώτατος)[61] vorgestellt wurde, warum es nicht nur der Skeptiker Sextos Empeirikos der Mühe wert fand, die Ähnlichkeit von dessen Lehren zu den pyrrhoneischen samt dem darin stringent vertretenen Relativismus zu betonen, sich bezüglich einiger dogmatischer Lehrgegenstände von ihm allerdings distanzierend,[62] warum nicht nur Blaise Pascal (1623–1662) seine vier Antinomien mit dem Satz von der Unwißbarkeit Gottes des Sophisten aus Abdera einleitet,[63] sondern warum er auch noch heute als der größte aller antiken Sophisten

160c7–9; 166d1–4; 170d4–171b3; idem, Kratylos 385e4–386e4; Aristoteles, Metaphysica 1062^{b}12–19; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.51 ≡ ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.262.29–263.11 (Protagoras B1); Pseudo-Protagoras, Ein neues Fragment 1–2, ⟨ed.⟩ M. Gronewald; Pseudo-Protagoras, bei: Elias: Eliae (Olim Davidis) in Aristotelis Categorias Commentarium, ⟨ed.⟩ A. Busse, Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.1.204.14–20. Neue Ausgabe mit englischer Übersetzung der Protagoras-Testimonien ⟨edd./trr.⟩ A. Laks / G.W. Most, Early Greek Philosophy, 8.9/113.

[59] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.3.7 (720b): «Περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.» ≡ ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.265.7–8 (Protagoras B4), 2.255.17–256.5 (Protagoras A2–3); Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.51; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos, 9.56–57; Platon, Theaitetos 162d4–e2; I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, 3.492.23–493.7; 3.485.21–486.30, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 4.640–641 (B780–782/A752–754); 4.632–634 (B769–771/A741–743).

[60] Cf. Platon, Theaitetos 152c8.

[61] Cf. Platon, Theaitetos 160d9.

[62] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.216–219.

berühmt – und berüchtigt ist.

Ausgangspunkt der Protagoreischen Gegenrede gegen jede Widerspruchsmöglichkeit ist folgende Überlegung: „Über jedes einzelne Seiende gibt es doch Aussagen? ... Doch wohl daß/wie jedes einzelne ist oder daß/wie es nicht ist? Über jedes, daß/wie es ist.“[64] „[Über] das Nichtseiende sagt niemand aus;“[65] „niemand sagt aus, daß/wie etwas nicht ist; es stellte sich nämlich heraus, daß von keinem das Nichtseiende ausgesagt wird.“[66] „Wer nun aber [über] das Seiende und die Seienden aussagt, sagt Wahres.“[67]

Auf der Basis dieser Vorannahme entfaltet sich nun folgende Argumentation. Fällen zwei über dieselbe Sache ein Urteil (*toũ autoũ prágmatos lógon amphóteroi légontes*), und das heißt nach den dargestellten Voraussetzungen, über jede einzelne Sache selbst und an sich, dann werden sie sich nicht widersprechen, da sie dasselbe sagen (*tautà légoimen*); wenn keiner ein Urteil über die Sache abgibt (*‘ótan mēdéteros, éphē, tòn toũ prágmatos lógon légēi*), werden sie sich diesbezüglich ebenso nicht widersprechen, da keiner über die Sache aussagt; fällt einer ein Urteil über die Sache (*tòn toũ prágmatos lógon légō*), der andere ein anderes (Urteil) über irgendeine andere (Sache) (*sù dè állou tinòs állon*), so gibt es zwischen

---

[63] Cf. B. Pascal, Pensées, Nrn. 229–230, ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 432–433.

[64] Platon, Euthydemos 285e9 … 286a1: εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; – ... Οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; – Ὡς ἔστιν.

[65] Platon, Euthydemos 284c2–3: Οὐκ ἄρα τά γε μὴ ὄντ’, ἔφη, λέγει οὐδείς – ...

[66] Platon, Euthydemos 286a2–3: μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων. Cf. idem, Parmenides 132b4–132c5.

[67] Platon, Euthydemos 284a5–6: Ἀλλὰ μὴν ὅ γε τὸ ὂν λέγων καὶ τὰ ὄντα τἀληθῆ λέγει· Cf. o.c. 284c5–7; idem, Parmenides 161e4–162a1.

beiden ebenso keinen Widerspruch, da der eine über die Sache, der andere über sie überhaupt nicht aussagt (*egò légō mèn tò prãgma, sù dè oudè légeis tò parápan*). Und wie sollte nun der, der nicht [über etwas] spricht, dem [darüber] Sprechenden widersprechen (*ὁ dè mὲ légōn tõj légonti põs àn antilégoi*)?[68]

Man hat die subtile Logik, die sich hinter dieser grotesk anmutenden und vielleicht spöttisch-herausfordernd gemeinten Streit- oder besser Streitlosigkeitsrede verbirgt, bisher meist als schaumschlägerischen Nonsens, als ein Sophisma eben diffamiert und abgetan. Ich will es deshalb unternehmen, hier eine re–konstruktive Erläuterung zu geben, durch die die darin zur Anwendung kommende Dialektik in ihrer stifterischen Leistung für den Fortgang skeptischen (σκέπτομαι = umherschauen, sich umsehen, spähen, betrachten, erwägen, prüfen)[69] Denkens im Abendland bis hin zu Francis H. Bradley (1846–1924) erkannt und anerkannt, so wie als Anknüpfungspunkt für einen interkulturellen Vergleich zwischen west- und östlichen Widerlegungslehren – auf letzterer Seite denke man an die buddhistische Mittelwegschule Ārya Nāgārjuna's oder die frühen chinesischen Disputierer um Gōng-sūn Lóngzǐ (ca. 320–250) – empfohlen werden kann.

Wird über ein Ding ausgesagt, wie/daß (ὡς) es ist, so wird

---

[68] Platon, Euthydemos 286a4–b6: Πότερον οὖν, ἦ δ' ὅς, ἀντιλέγοιμεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφότεροι λέγοντες, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταὐτὰ λέγοιμεν; – Συνεχώρει. – Ἀλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, τότε ἀντιλέγοιμεν ἄν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἴη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; – Καὶ τοῦτο συνωμολόγει. – Ἀλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε ἀντιλέγομεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν· ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς ἂν ἀντιλέγοι;

[69] Cf. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 2.725–726, s.v. σκέπτομαι.

über es ausgesagt; wird über ein Ding ausgesagt, wie/daß es nicht ist, so wird nicht über es ausgesagt; denn eine Sache kann nur so sein, wie sie ist, nicht so, wie sie nicht ist. Stillschweigend unterstellt diese Argumentation, daß ein πρᾶγμα, ein Ding, Gegenstand, eine Sache oder ein Sachverhalt mit seinen Bestimmungen, Eigenschaften, Merkmalen und Attributen unmittelbar und vollkommen identisch ist, wie die πρώτη οὐσία (erste ‚Substanz', Primärwesen), das irrelativ und total-attribuiert Individuelle (Unteilbare) des Aristoteles, die strikt analysiert nicht nur ihre δεύτερα οὐσία (zweite ‚Substanz', Sekundärwesen), sondern, selbst wenn das gegen ihre Definition geltend gemacht werden muß, auch ihre συμβεβηκότα, d.h. Akzidenzien mit-umfaßt,[70] sehe ich einen Menschen, nehmen wir Sokrates, doch mit all seinen ihm im Augenblick des Sinneseindrucks zukommenden Eigenschaften, sagen wir einmal mit Bart, von gedrungener Statur, barfuß usw. usf. Die Unterscheidung in Substanz eins und zwei sowie die Akzidenzien findet nämlich nicht beim unmittelbaren Eindruck, sondern erst durch das mittelbare Nachdenken statt und es ist vielmehr zu fragen, ob und wie eine solche Aufspaltung überhaupt möglich ist. Ein Un-bedingtes ist ja auch der strenge Dogmatiker gezwungen zu fordern, um nicht gleich auf der Seite der sophistischen Relativisten zu stehen,[71] wir reden schließlich vom prinzipiellen

[70] Cf. Aristoteles, Categoriae 2ª11–19: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.

[71] In der Erläuterung des Verhältnisses von Zugrundeliegendem (ὑπάρχον) und Akzidenz (συμβεβηκός), die denen zu geben ist, die es

Wesen (πρώτη οὐσία), in der modernen Gelehrtensprache »erste Substanz« genannt, und jeder weiß, wie das Substante, die Materie von Platon und im Platonismus, e.g. von Plotinos (204/5–269/70), definiert wurde.[72] Aristoteles selbst führte bei gewissen Fragen der Megareer oder von Protagoras quasi ein Reflexionsverbot ein, indem er glaubte sie je nach Grund ihrer vermeintlichen denkerischen Ungereimtheiten entweder durch Überzeugung/Überredung (πειθοῦς δέονται) oder Gewalt (βίας) belehren zu müssen.[73]

Basierend auf der Annahme diskreter Entitäten, pluraler Einzeldinge, der Vielheit von Absoluta – nein, das ist kein Scherz, sondern die Lehre der realistischen Pluralisten in impertinenter Nacktheit – kann nun behauptet werden, daß sobald der gemeinte Gegenstand auch nur in einer einzigen Eigenschaft, und sei sie noch so peripher und unbedeutend, trotz seiner scheinbaren Selbstgleichheit von sich abwiche, d.h. als von sich abweichend charakterisiert würde, es sich in Wirklichkeit und Wahrheit gar nicht mehr um ein und dieselbe Sache, sondern um zwei ganz verschiedene Objekte oder Signifikate handelte.

Die diffizile Gedankenführung der Protagoreischen Bestreitungsunmöglichkeit läßt sich mit einem formal gleichen Einwand, der Kratylos (5. Jh.v.Chr.) von Platon (hinter-)

---

sophistisch nehmen (σοφιστικῶς λαμβάνοντι), sieht Aristoteles, Topica $133^{b}15$–$134^{a}4$, immerhin eine schwierige Aufgabe! Cf. idem, Metaphysica $1015^{b}16$–36; $1026^{a}14$–$1027^{a}28$; $1031^{a}15$–$1032^{a}11$; idem, De sophisticis elenchis $166^{b}28$–$167^{a}20$; $178^{b}36$–$179^{a}10$; idem, Physica $185^{b}25$–$186^{a}3$; idem, Ethica Eudemia $1240^{b}24$–26.

[72] Cf. Platon, Timaios 50b5–52b5; Plotinos, Enneades 2.4.10.1 § 30–2.4.16.27 § 66; 3.6 (ganz); 2.5.5.23–25 § 33; 5.8.7.22–23 § 45, ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer, 1.173–182; 1.306–336; 1.189; 2.278.

[73] Cf. Aristoteles, Metaphysica $1009^{a}16$–18; $1011^{a}12$–22; A. A. Long, From Eipcurus to Epictetus, pp. 48–51 (Aristotle and the History of Greek Scepticism).

sinnigerweise in den Mund gelegt wird, kinderleicht verständlich machen. Dieser lautet, man könne kein Wort falsch schreiben, weil man dieses sonst überhaupt nicht geschrieben hätte, da sobald einer seiner Buchstaben vertauscht, weggelassen oder hinzugefügt würde, es sogleich ein anderes Wort wäre.[74] Damit genau ist die Bredouille des pluralistischen Realismus oder realistischen Pluralismus beschrieben.

Durch die Isolation der Einzeldinge in die Der-die-das-Selbigkeit einsamer Singularitäten ergäbe sich die Implosion aller Denotation in die ausdehnungslose Punktförmigkeit simpler Bezeichnung des Zu-Bezeichnenden durch das, was es schon ist, war und immer sein wird – denn wäre es etwas Eigenschaftsloses, wäre es nicht einmal bezeichenbar, weil von anderem nicht unterscheidbar. Aus der Perspektive der Prädikation entspräche das der nullifikativen Tautologie. Die Explosion totaler Verfehlung in Richtung auf etwas ganz anderes (unter dem Aspekt der Prädikation liefe das auf eine omniplikative Heterologie hinaus) hat ungeahnterweise den gleichen Effekt, da dabei ebenso irgend Seiendes schlechthin getroffen wird, Fehlgehen ausgeschlossen. Dadurch wird jeglicher konkretisierende Bezug auf Zu-Bestimmendes oder jede zuschreibende Verknüpfung mit Zu-Bezeichnendem unmöglich und das Wahrheitsgeschehen (ἀληθεύειν) endet in der Aporie.

Jeglicher Widerspruch würde auf diese Weise unmöglich, da jede Aussage den gemeinten Gegenstand entweder nur total träfe oder total verfehlte, sprich: nichts ü b e r denselben

[74] Cf. Platon, Kratylos 431e9–432a4: Ἀλλ' ὁρᾷς, ὦ Σώκρατες, ὅταν ταῦτα τὰ γράμματα, τό τε ἄλφα καὶ τὸ βῆτα καὶ ἕκαστον τῶν στοιχείων, τοῖς ὀνόμασιν ἀποδιδῶμεν τῇ γραμματικῇ τέχνῃ, ἐάν τι ἀφέλωμεν ἢ προσθῶμεν ἢ μεταθῶμέν τι, γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, οὐ μέντοι ὀρθῶς, ἀλλὰ τὸ παράπαν οὐδὲ γέγραπται, ἀλλ' εὐθὺς ἕτερόν ἐστιν ἐάν τι τούτων πάθῃ.

aussagte. Da nun nicht über gar nichts gesprochen werden kann – selbst eine Χίμαιρα, eine Schimäre hat Sein und ist gewissermaßen als Gedankending,[75] das Nichtseiende müßte gemäß den Ausführungen nämlich absolut nicht(s) sein –[76], daher also geht das Fehlurteil allenfalls auf eine andere Sache und müßte dieserart wiederum, den Kriterien der absoluten Denotation folgend, absolut zutreffen. Wundersame Amplifikation des Wahren! „Alles ist wahr" (*pánt' eînai alēthẽ*)[77], soll Protagoras gesagt haben, und das ist, wie man sieht, nicht nur im Sinne unmittelbarer Erfahrung, unhintergehbarer Widerfahrnis des Phänomenalen zu verstehen, sondern durchaus im Sinne von Satzwahrheit – Falschheit ausgeschlossen; Wahrheit somit aber auch: Ende des Wissens. Beide sind nur bezogen aufeinander möglich, wie das schon bei der Explikation der Definitionsstruktur augenfällig geworden ist.

Aristoteles zog die Konsequenz daraus in aller Deutlichkeit. „Wer demnach alle Phänomene für wahr erklärt, macht alles Seiende zu Relativem."[78] Nachfolgend seine Abfuhr universalen Wahrseins eines Urteils in logischen Einzelschritten.

---

[75] Cf. Platon, Theaitetos 188c9–189b9 (problematisierend); idem, Sophistes 240a4–242b5; 260b7–261b4; wie jeder Logos ein solcher von oder über etwas sein muß, wird gesagt in o.c. 262e5–9; auf der aisthetischen Ebene wäre dem die Zusammenfassung der Meinung des Theaitetos (ca. 415–369) durch Sokrates entsprechend, daß die Wahrnehmung immer eine solche des Seienden und untrüglich, da Wissen darstellend, ist, cf. Platon, Theaitetos 152c5–6: Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν καὶ ἀψευδές ὡς ἐπιστήμη οὖσα.

[76] Einige Stellen zu verschiedenen Nichtsen: Platon, Euthydemos 284b; idem, Theaitetos 188e5–189b9; idem, Sophistes, 237b7–239c7; idem, Politeia 478b2–c5; auch idem, Parmenides 141e3–142a4, 163c1–164b4; fünf ‚Nichtse' bei Platon nenne und belege ich in H. P. Sturm, »Im Anfang war … ?«, pp. 114–115.

[77] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.51: πάντ' εἶναι ἀληθῆ. Cf. Platon, Euthydemos 286d1–287a5; Isokrates, Helenae encomium 1 [208], ⟨edd./trr.⟩ G. Norlin / L. Van Hook, 3.60/61.

„Wer nämlich alles für wahr erklärt (λ_1), der hält auch die seiner entgegengesetzte Aussage für wahr (λ_2), demnach seine eigene nicht für wahr (denn der Gegner erklärt die seine für nicht wahr), …“[79] Schlimmer, man könnte mit dem Stagiriten nicht einmal sagen, daß auf diese Weise alles wahr u n d falsch wäre, denn „Wenn überdies alle Widersprüche über dasselbe zugleich wahr wären (λ_3), müßte offensichtlich alles eins sein (λ_4).“[80] Fazit von Protagoras: „Es gibt keinen Widerspruch (*ouk éstin antilégein*)“.[81]

Dem steht die Denotationslehre von Antisthenes (gest. ca. 366 v.Chr.), dem Kyniker, kaum nach. Er soll folgendes gelehrt haben: „Deshalb war Antisthenes so einfältig zu wähnen, nichts könne angemessen ausgesagt werden, außer der zutreffende Begriff, von einem eines, woraus sich ergab, daß es keinen Widerspruch (*mè eĩnai antilégein*) und nahezu keine Täuschung gebe.“[82] „… es gibt keinen Widerspruch (*ouk*

---

[78] Aristoteles, Metaphysica 1011^{a}19–20: ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι.

[79] Cf. Aristoteles, Metaphysica 1012^{b}15–18: ὁ μέν γὰρ πάντα ἀληθῆ λέγων καὶ τὸν ἐναντίον ἑαυτοῦ λόγον ἀληθῆ ποιεῖ, ὥστε τὸν αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ (ὁ γὰρ ἐναντίος οὗ φησιν αὐτὸν ἀληθῆ), ...

[80] Aristoteles, Metaphysica 1007^{a}19–20: ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. Cf. o.c., 1009^{a}7–15; 1011^{a}28–33; 1063^{b}30–35.

[81] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.53: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. ≡ ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.254.7 (Protagoras A1).

[82] Aristoteles, Metaphysica 1024^{b}32–34: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ’ ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Zu Antisthenes’ Bestreitung von Widerspruch und Fehlurteil cf. ⟨ed./tr./comm.⟩ S. H. Prince, Antisthenes of Athens, Texte Nrn. 152–156, pp. 485–530, mit den dazugehörigen antiken Kommentaren und Bemerkungen, besonders zu entsprechenden Stellen in den Werken von Aristoteles.

éstin antilégein), wie Antisthenes sagte, …“[83] Mit Blick auf das Sein an sich gilt auch für Parmenides von Elea (ca. 540–480): nur die absolut identische (tautologische) Prädikation „denn Sein ist“ (ἔστι γὰρ εἶναι)[84] ist wahr. Hallen uns solche Pleonasmen nicht auch aus der gegenwärtigen sogenannten Philosophie entgegen, wenn wir vernehmen, daß die »Dinge dingen«, das »Ereignis ereignet«, das »Nichts nichtet« und »vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe« gesagt wird?[85]

In den Zusammenhang der Kurzschluß-Prädikation gehört auch das Weglassen der Kopula bei einigen altertümlichen Denkern. „Die Nachfahren der Alten [im Passus davor sind Eleaten und Herakleitos (ca. 540–480) genannt] waren darüber beunruhigt, damit es ihnen nicht gleich ergehe und dasselbe eins und vieles sei. Deshalb verwarfen die einen, wie Lykophron, das Ist, die anderen modelten die Ausdrucksweise um, so daß der Mensch nicht weiß ist, sondern weißt, und er auch nicht auf dem Weg ist, sondern wegt, damit sie nicht ein Ist hinzusetzen und damit herbeiführen, daß eines vieles ist, in der Meinung, daß die Begriffe eins und seiend [je] einzeln Bedeutung hätten.“[86]

---

[83] Aristoteles, Topica 104^{b}20–21: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης ...

[84] ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.232.21 (Parmenides B6); ⟨ed./tr.⟩ J. Mansfeld, Die Vorsokratiker, 1.316/317 (Parmenides 9.1).

[85] Stellen dazu im Werk von Martin Heidegger (1889–1976) in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 201^{+76}–202.

[86] Aristoteles, Physica 185^{b}25–32: ἐθορυβοῦντο δὲ καὶ οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά. διὸ οἱ μὲν τὸ ἐστὶν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται, οὐδὲ βαδίζων ἐστὶν ἀλλὰ βαδίζει, ἵνα μή ποτε τὸ ἐστὶ προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν, ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ὄντος. Meine Erläuterungen in eckigen Klammern. Dabei handelt es sich um nichts anderes als die

Wie kein Spruch, kein Widerspruch, so kein Widerspruch, kein Spruch. Dogmatische Behauptungen in bezug auf das Seiende sind e-liminiert, weil dieses relativ, und das heißt letztlich nicht de-limitierbar ist. Was der rhetorisch-eristische Wahrheitszersetzer Protagoras und Antisthenes, der Vater des Kynismus, lehrten, läuft genau darauf, nicht auf irgendwelche widersinnige Prädikationstheorien hinaus. Platon liefert davon eine mustergültige Problematisierung, indem er einen Interlocutor spöttisch einwenden läßt, daß wir vom Menschen doch vielerlei aussagten, wenn wir ihm Farbe, Gestalt und Größe, Schlechtigkeiten und Tugendhaftes zuschrieben und nicht nur sagten, daß er ein Mensch, sondern auch, daß er gut und unzähliges mehr sei und genauso verhielte es sich bei allem einzelnen, von dem wir annähmen, es sei eins, doch es wiederum als vieles mit vielen Benennungen verbalisierten.[87]

Von Stilpon dem Megareer (4. Jh.v.Chr.) kann mit Sicherheit behauptet werden, daß er mit seinen sogenannten Unmöglichkeitsbeweisen die Begrenztheit sprachlich-denkerischer Setzungen, und damit ihre Entgrenzung aufweisen wollte, weil er die Refutation, zunächst allerdings unter dem Gesichtspunkt der Prädikation (zu seiner Ad-absurdum-Führung der Denotation werde ich noch kommen), methodisch vollständig, d.h. im vorliegenden Falle gegen beide Seiten,

---

auf einzelnes angewandte Dialektik der zweiten Hypóthesis in Platon, Parmenides 142b1–143a3: wenn Eines ist (ἓν εἰ ἔστιν).

[87] Cf. Platon, Sophistes 251a5–c7, Text o.c. 251a5–b3: ΞΕ. Λέγωμεν δὴ καθ' ὅντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταὐτὸν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν. ΘΕΑΙ. Οἷον δὴ τί; παράδειγμα εἰπέ. ΞΕ. Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναί φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τἆλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

Identität wie Differenz, durchführte, während ersteren die vollumfänglichen Folgen ihrer unilateralen Argumentation, so die Textüberlieferung diesbezüglich komplett ist, erst vorgeführt werden müssen. Wohlreflektiert führt das über Sokrates und Platon zum wissenden Nichtwissen und von da aus zu einem Wissen ganz anderer Art, dem Absolutwissen.[88] Das wollen reichlich alimentierte akademische Wissensverwalter, wie den Sophisten unterstellt, aber nicht wissen.

Wie Stilpon, ein später Zeitgenosse von Aristoteles, das Lehrgebäude der Prädikation zum Einsturz bringt und damit seinen Aufbau sichtbar macht, wollen wir zunächst entlang der einschlägigen Überlieferungsstelle zur Kenntnis nehmen. Deren Echtheit wurde in der Forschung niemals in Frage gestellt, was von den Verhinderern tiefer Einsichten auch nicht für nötig erachtet worden sein dürfte, verstanden sie ihren Sinn doch nicht im geringsten, ansonsten wären sie damit vermutlich ganz anders umgegangen … Die vorgebrachte Einschätzung hinsichtlich der Erfassung von deren Bedeutung kann schon im Text und Kontext des *locus classicus* selbst verifiziert werden. Hier nun das Dokument in wörtlicher Übersetzung und voller Länge.

„[XXII.1119C] Nach Sokrates und Platon bestürmt er nun Stilpon. Er hat sowohl die wahren Lehren als auch die Grundsätze dieses Mannes (*kaì tà mèn alēthinà dógmata kaì toùs lógous toũ andrós*), wodurch er sich selbst, seinem Vaterland, seinen Freunden und auch den Königen, die ihm zugetan waren (*spoudásantas*), Ehre machte (*katekósmei*), nicht erwähnt (*ou gégraphen*), ebensowenig sprach er von seiner erhabenen Denkungsart (*oudè ‘óson ẽn phrónēma tẽj psuchẽj*), zusammen mit der Sanftmut und Mäßigung in den Leidenschaften (*metà praótētos kaì metriopatheías*); stattdessen aber

[88] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 164–171.

führt er bloß eins von den Sprüchlein (*logaríōn*) an, welche Stilpon den Sophisten (*sophistàs*) scherz- und spaßhaft hinwarf (*paízōn kaì chrṓmenos gélōti ... proúballen*), und ohne etwas dagegen zu sagen oder die Schwierigkeit aufzulösen (*kaì pròs toũto mēdèn eipòn mēdè lúsas tèn pithanótēta*) veranstaltet er anläßlich Stilpon's eine Tragödie und [1119D] sagt, das Leben werde durch dessen Behauptung, daß das eine vom anderen nicht prädiziert werden könne, aufgehoben (*kaì tòn bíon anaireĩsthaí phēsin 'up' autoũ légontos 'éteron 'etérou mè katēgoreĩsthai*). »Wie sollen wir denn leben, wenn wir weder sagen dürfen: der Mensch ist gut (*mè légontes ánthrōpon agathòn*) noch der Mann ist Stratege (*mēdè ánthrōpon stratēgòn*), sondern nur der Mensch ist Mensch (*allà ánthrōpon ánthrōpon*), und allein das Gute ist gut, der Stratege Stratege (*kaì chōrìs agathòn agathòn kaì stratēgòn stratēgòn*), auch nicht die zehntausend Reiter, die befestigte Stadt, sondern nur Reiter sind Reiter, zehntausend zehntausend und dergleichen?« Aber hat irgendein Mensch dadurch schon schlechter gelebt? Wer diesen Satz hört, hört der nicht mit, daß dies eine nett klingende Posse ist oder eine dialektische Etüde, die er anderen vorlegte (*tís dè tòn lógon akoúsas ou sunẽken 'óti paízontós estin eumoúsōs è gúmnasma toũto probállontos 'etérois dialektikón*)? Nicht das, o Kolotes, ist gefährlich, wenn man nicht von einem guten Menschen oder tausend Reitern spricht, ... [XXIII.1120A] Indes ist es betreffs der Sache des Stilpon so (*Ou mẽn allà tò epì toũ Stílpōnos toioũtón estin*): Wenn wir [vom Menschen das Gute oder] vom Pferd das Laufen (*ei perì anthrṓpou tò agathòn è perì 'íppou tò tréchein*) prädizieren (*katēgoroũmen*), so ist das, sagt er, nicht so (*oú phēsi*), als wäre das Prädikat (*katēgoroúmenon*), dasselbe (*tautòn eĩnai*) wie das Prädizierte (*tõj perì 'ũ katēgoreĩtai*), vielmehr ist die Wesens-Bestimmung des Menschen eines (*all' 'éteron mèn anthrṓpōj toũ tí ẽn eĩnai tòn lógon*), die [Definition] des Guten aber ein anderes (*'éteron dè tõj agathõj*); und wiederum unterscheidet

sich (*kaì pálin … diaphérein*) Pferd sein von laufend sein (*tò ‘íppon eĩnai toũ tréchonta eĩnai*). Denn wenn man von uns für beide eine (Begriffs-)Bestimmung fordert (*ἑkatérou gàr apaitoúmenoi tòn lógon*), geben wir nicht dieselbe (*ou tòn autòn apodídomen*) von beiden (*‘upèr amphoĩn.*). Deshalb ist es ein Fehler (*‘óthen `amartánein*), eines vom anderen zu prädizieren (*toùs ‘éteron ἑtérou katēgoroũntas*), als wäre das Sein von beiden dasselbe (*‘ōs òn amphoĩn tò eĩnai tautón.*). Ist nämlich Mensch und das Gute so wie Pferd und das Laufen dasselbe (*ei mèn gàr tautón esti tõj anthrṓpōj tò agathòn kaì tõj ‘íppōj tò tréchein*), wie prädizieren wir dann sowohl vom Brot als auch von der Arznei [1120B] das Gute (*põs kaì sitíou kaì pharmákou tò agathòn … katēgoroũmen*), und, beim Zeus, wiederum vom Löwen und Hund das Laufen (*kaì nὴ Día pálin léontos kaì kunòs tò tréchein*)? Sind sie aber verschieden (*ei d’ ‘éteron*), dann ist es nicht richtig, wenn wir den Menschen gut und das Pferd laufend nennen (*ouk orthõs ánthrōpon agathòn kaì ‘íppon tréchein légomen*). Wenn es nun Stilpon hierin zu genau und streng nimmt (*eíper oũn en toútois exépaixe pikrõs ὁ Stílpōn*), indem er überhaupt keine Verknüpfung dessen mit dem Subjekt/Zugrundeliegenden zuläßt (*tõn … mēdemían apolipòn sumplokὴn pròs tò ‘upokeímenon*), was im Subjekt liegt und vom Subjekt ausgesagt wird (*en ‘upokeiménōj kaì kath’ ‘upokeiménou legoménōn*), sondern meint (*allà … oiómenos*), daß, wenn ein jegliches nicht ganz und gar identisch ist mit dem, wovon es als Akzidens ausgesagt wird (*‘ékaston autõn, ei mὲ komidễj tautòn ‘õj sumbébēke légetai*), es demselben auch nicht als Akzidens zugesprochen werden darf (*mēdὲ ‘ōs sumbebēkòs .. deĩn perì autoũ légesthai*), so ist es offensichtlich (*dễlós esti*), daß er an gewissen Redensarten Anstoß nimmt und sich dem [gewohnten] Sprachgebrauch widersetzt (*phōnaĩs tisi duskolaínōn kaì pròs tὲn sunḗtheian enistámenos*), weder aber das Leben aufhebt noch die Dinge (*ou tòn bíon*

anairẽn oudè tà prágmata).“[89]

Der entscheidende Passus ist der: „Indes steht es betreffs der Sache des Stilpon so: Wenn wir [vom Menschen das Gute oder] vom Pferd das Laufen prädizieren, so ist das, sagt er, nicht so, als wäre das Prädikat dasselbe wie das Prädizierte, vielmehr ist die Wesens-Bestimmung des Menschen eines, die [Definition] des Guten aber ein anderes; und wiederum

[89] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) XXII.1119C–XXIII.1120B, ⟨edd./trr.⟩ B. Einarson / P. H. De Lacy, Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, 14.260/266 ≅ Testimonium 197.1–25, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, pp. 59–60 ≅ ⟨ed.⟩ G. N. Bernardakis, 6.455.14–458.7: [1119C] Μετὰ δὲ Σωκράτην καὶ Πλάτωνα προσμάχεται Στίλπωνι· καὶ τὰ μὲν ἀληθινὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους τοῦ ἀνδρός, οἷς ἑαυτόν τε κατεκόσμει καὶ πατρίδα καὶ φίλους καὶ τῶν βασιλέων τοὺς περὶ αὐτὸν σπουδάσαντας, οὐ γέγραφεν, οὐδὲ ὅσον ἦν φρόνημα τῇ ψυχῇ μετὰ πραότητος καὶ μετριοπαθείας, ὧν δὲ παίζων καὶ χρώμενος γέλωτι πρὸς τοὺς σοφιστὰς λογαρίων προϋβαλλεν αὐτοῖς, ἑνὸς μνησθεὶς καὶ πρὸς τοῦτο μηδὲν εἰπὼν μηδὲ λύσας τὴν πιθανότητα, τραγῳδίαν ἐπάγει τῷ Στίλπωνι καί [1119D] τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι φησιν ὑπ' αὐτοῦ λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. 'πῶς γὰρ βιωσόμεθα μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγὸν ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον καὶ χωρὶς ἀγαθὸν ἀγαθὸν καὶ στρατηγὸν στρατηγόν, μηδὲ ἱππεῖς μυρίους μηδὲ πόλιν ἐχυράν, ἀλλὰ ἱππεῖς ἱππεῖς καὶ μυρίους μυρίους καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως;' τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἀνθρώπων; τίς δὲ τὸν λόγον ἀκούσας οὐ συνῆκεν ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως ἢ γύμνασμα τοῦτο προβάλλοντος ἑτέροις διαλεκτικόν; οὐκ ἄνθρωπον, ὦ Κωλῶτα, μὴ λέγειν ἀγαθὸν οὐδὲ ἱππεῖς μυρίους δεινόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸν θεὸν μὴ λέγειν θεὸν μηδὲ νομίζειν, ... Οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν· [1120A] εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸἀγαθὸν ἢ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὗ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ· καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν. ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας ὡς ὂν ἀμφοῖν τὸ εἶναι ταὐτόν. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου [1120B] τὸ ἀγαθὸν καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν; εἰ δ' ἕτερον, οὐκ ὀρθῶς ἄνθρωπον ἀγαθὸν καὶ ἵππον τρέχειν λέγομεν. εἴπερ οὖν ἐν τούτοις ἐξέπαιξε πικρῶς ὁ

unterscheidet sich Pferd sein von laufend sein. Denn wenn man von uns für beide eine (Begriffs-)Bestimmung fordert, geben wir nicht dieselbe von beiden. Deshalb ist es ein Fehler, eines vom anderen zu prädizieren, als wäre das Sein von beiden dasselbe. Ist nämlich Mensch und das Gute so wie Pferd und das Laufen *dasselbe, wie prädizieren wir dann* sowohl vom Brot als auch von der Arznei das Gute, und, beim Zeus, wiederum vom Löwen und Hund das Laufen? Sind sie aber *verschieden, dann ist es nicht richtig,* wenn wir den Menschen gut und das Pferd laufend nennen." Auf das gleiche läuft der Spruch eines Denkers hinaus, der Stilpon sehr schätzte, Menedemos aus Eretria (gest. ca. 270 v.Chr.). Eines seiner Bonmots lautete: „»Ist das Verschiedene/eine von Verschiedenem/anderem verschieden?« »Ja.« »Gutes zu tun ist doch wohl von Gutem verschieden?« »Ja.« »Dann ist Gutes zu tun nicht gut.«"[90]

Zusammengefaßt: sind Subjekt und Prädikat identisch, so gelten sie nur einfältig, keine Zuschreibung irgendeiner Eigenschaft an irgend etwas ist möglich; Prädikation implodiert in die Irrelativität des Selben (τὸ αὐτό – ταὐτό): T-autologie. Sind sie different, dann gelten sie überhaupt nicht, da keine Verbindung zwischen ihnen existiert und folglich nichts von irgend etwas oder beliebig alles von jeglichem ausgesagt werden kann; Prädikation explodiert in die uferlose Dissipation

---

Στίλπων, τῶν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ καθ' ὑποκειμένου λεγομένων μηδεμίαν ἀπολιπὼν συμπλοκὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ ἕκαστον αὐτῶν, εἰ μὴ κομιδῇ ταὐτὸν ᾧ συμβέβηκε λέγεται, μηδὲ ὡς συμβεβηκὸς οἰόμενος δεῖν περὶ αὐτοῦ λέγεσθαι, φωναῖς τισι δυσκολαίνων καὶ πρὸς τὴν συνήθειαν ἐνιστάμενος, οὐ τὸν βίον ἀναιρῶν οὐδὲ τὰ πράγματα δῆλός ἐστι. ⟨tr.⟩ J. F. S. Kaltwasser, Plutarchs moralische Abhandlungen, 8.413–416; R. Muller, Les Mégariques, pp. 64–65.

[90] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.134: "τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερόν ἐστι;" "ναί." "ἕτερον δέ ἐστι τὸ ὠφελεῖν τοῦ ἀγαθοῦ;" "ναί." "οὐκ ἄρα τὸ ὠφελεῖν ἀγαθόν ἐστιν."

des anderen: Heterologie.

Weil gewisse antike Philosophen wie Stilpon Logik noch ernst nahmen, schlossen sie eine dritte oder weitere Möglichkeit aus (*tertium non datur*) und entsorgten die Prädikation und damit begriffliches (diskursives) Wissen auf der Halde menschlichen Illusionsmülls. Dabei mögen sie zwar den Zwischenschritt über den Noũs (νοῦς), das Durch-einander (διάλληλον) allseitiger Konfundierung oder Permeation (sowohl–als-auch) der Ideen (ἰδέαι/εἴδη), übersprungen haben, wir wissen es aufgrund der Textlage nicht (die Nähe der Megariker zu den Eleaten und beider zur Sokratischen Schulrichtung spricht eher dagegen), doch ist ihr Denken dem derer, die beim Vorletzten stehenblieben, nicht vergleichbar zielführend, was zusätzlich zur eleatischen Henologie an der weisheitlichen Statur von Stilpon, so die antiken Berichte hier zutreffen,[91] in aller Deutlichkeit abgelesen werden kann.

Der zitierte Begleittext zur eigentlichen Lehre Stilpon's enthält nicht nur genau die Mißverständnisse, sondern auch die Fehleinschätzungen, die heute noch gleicherweise von Sensualisten, Realisten, Pragmatisten u.ä. im Brustton der Überzeugung vorgetragen werden. Das trifft sowohl für Kolotes (4./3. Jh.) zu, der aufgrund seiner Nähe zum »Garten«, war er doch Schüler von Epikouros (ca. 342/41–271/70), ein solcher gewesen sein dürfte, als auch, und das ist entlarvend, für den Berichterstatter Ploutarchos von Cheironeia (ca. 50–125), den man den eklektischen Platonikern zurechnet: einseitige Auslegung der Prädikations‚paradoxie' in Richtung Identität bei gleichzeitiger Unterschlagung der Differenz, Vorwurf der Verunmöglichung von Praxis und Leben, Verbelanglosung der Problematik. Die Variante des erstgenannten

[91] Dazu in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 490–494; A. A. Long, From Eipcurus to Epictetus, pp. 75–79 (Timon of Phlius: Pyrrhonist and satirist).

Trugschlusses findet sich, man mag es schier nicht glauben, auch im doxographisch wichtigsten Werk zu den Megarikern, und zwar in der Zusammenstellung und Kommentierung der von ihren Lehren übriggebliebenen Fragmente:

„Wie Antisthenes ging Stilpon von der falschen Voraussetzung aus, daß das kopulative „ist" die absolute Identität zwischen Subjekt und Prädikat ausdrücke, und kam von hier aus – auch dies wie Antisthenes – dazu, nur reine Identitätsaussagen zuzulassen (…) und die Realität der Gattungsbegriffe zu leugnen (…). Beides hängt eng miteinander zusammen: Wenn einem Subjekt kein von selbst verschiedenes Prädikat beigelegt werden darf, entfällt jede Möglichkeit der Subsumtion von Einzelerscheinungen unter Gattungsbegriffe."[92] Wo waren hier die besserwisserischen *peer reviewer* und *scientific/ editorial advisory boards?* Waren sie ihrem Amt nicht gewachsen, haben sie absichtlich weggeschaut oder haben sie die Faktenferne, ja Kontrafaktizität sogar veranlaßt?

Den selbstverschlingenden und/oder implodierenden Sinn der Kategorisierungs-Aporie Stilpon's wies ich schon vor einem Vierteljahrhundert zurück. Er ist aus dem ausschlaggebenden Dokument nicht herauszulesen, sondern stellt eine seit der Antike geläufige Deutung dar, die nur so erklärt werden kann, daß man bis heute aus damit als verwandt angesehenen Lehren und dadurch bedingte Vorurteile falsch auf die Kritik Stilpon's an jeglicher Charakterisierbarkeit schließt.[93]

---

[92] K. Döring, Die Megariker, p. 154; die runden, von mir mit drei Auslassungspunkten ausgefüllten Klammern enthalten im Original die jeweilige Zahl des von dem Zitierten herausgegebenen Fragments.

[93] Mein *caveat* mit Dokumentation in H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, pp. 135–136; idem, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 200–204; beide Loci mit dazugehörigen Fußnoten; É. Bréhier, Histoire de la Philosophie, p. 243, weist darauf hin, daß die Megariker keine positive Lehre vertreten, sondern nur die Zusammenhanglosigkeit der Begriffsphilosophie aufgezeigt hätten.

Da auf meine damaligen Darlegungen wissenschaftliche Reaktionen ausblieben, meine Versuche, ihre Tragweite und Tiefe ins heutige philosophische Bewußtsein zurückzubringen, also ins Leere gingen, unterlasse ich es, die sich auf Stilpon's Tiefsinn beziehenden Gelehrtenabsonderungen aufzugreifen und auszubreiten. Ich gebe nur noch die tetralemmatische Vollständigkeits-Demonstration wieder, mit Hilfe welcher Aristoteles die Konnotations-/Denotationswiderlegung von Philosophen wie den Megarikern[94] in Mißkredit brachte, nicht ahnend, daß er damit die Strukturformel von deren Gedankengebilde präzise angibt.

„Es ist ersichtlich, daß es, was diesen betrifft (*pròs toũton*), über nichts (*oudenós*) eine Untersuchung (*'ē sképsis*) gibt (*esti*). Er sagt nämlich nichts (*oudèn gàr légei*). Denn er sagt (*légei*) weder so (*oúte gàr ὅútōs*) ($-\lambda_1$) noch nicht so (*oút' ouch ὅútōs*) ($-\lambda_2$), sondern sowohl so als auch nicht so (*all' ὅútōs te kaì ouch ὅútōs*) (λ_3); und wiederum sogar (*kaì pálin ge*) verneint er beides mitsamt (*taũta apóphēsin ámphō*), daß weder so noch nicht so (*'óti oúth' ὅútōs oút' ouch ὅútōs*) (λ_4); denn sonst (*ei gàr mḗ*) möchte ja schon irgend etwas definiert/bestimmt sein (*ḗdē án ti eíē 'ōrisménon*)."[95]

---

[94] Daß sich seine diesbezüglichen, auf Fehleinschätzungen beruhenden Invektiven ohne Namensnennungen auf die Megareer beziehen, geht aus Aristoteles, Metaphysica 1008^b12-15, hervor; R. Bett, Pyrrho, his Antecedents and his Legacy, pp. 123–131, 180–182, diskutiert die Zuordnung und stellt sie in Frage, ohne jedoch die von mir herangezogene Stelle, die er o.c., p. 68, *expressis verbis* in einem anderen Themenzusammenhang zitiert, in diesem Kontext zu erwähnen; da es mir um Metaphysik geht, stelle ich den Sachverhalt in einen systematischen Rahmen, in den der lose Hinweis des zitierten Historio-Doxographen auf Pyrrhon von Elis (ca. 360–270), cf. o.c., pp. 131, 182, durchaus paßt.

[95] Aristoteles, Metaphysica 1008^a30-34: ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι περὶ οὐδενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις· οὐδὲν γὰρ λέγει. οὔτε γὰρ οὕτως οὔτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως· καὶ πάλιν γε ταῦτα

Hier liegt das für eine apophatische (mystische) Ausrichtung von Metaphysik und Religion typische Aussagemuster vor: weder entweder noch oder und sowohl als auch mit weder noch, welche letzteren beiden Glieder von mir seit dem Erscheinen meiner Bücher zur ›Widerspiegelung des Geistes‹ Plus-Koinzidenz [$(\lambda_3)+(\lambda_4)=(\lambda_3')$] genannt werden. Es steht für die Totalität des Vielheitlichen als Einheit samt transzendenter, unbenennbarer, d.h. nur durch Negation aller Gegensatzpaare oder Stellvertreter-/Platzhalterbegriffe (Transzendentalien) benennbarer Übereinheit, Nichtzweiheit (Nondualität) oder Absolutheit. Eben solches haben die Megariker vertreten. „Dieser [Eukleides (ca. 450–369/67)] legte das Gute als Eines dar, das mit vielen Namen benannt wird, bald Weisheit, bald Gott und wiederum Geist und so weiter. Das dem Guten Entgegengesetzte hob er aber auf, indem er sagte, daß es nicht ist.“[96] Würdigt man die Philosophie Platon's gemäß ihrer Hauptzüge und vergißt dabei nicht, daß ein theoretisches Gebäude (*categorial framework*) immer von seiner höchsten Erhebung, dem *maximum genus* aus beurteilt werden muß und sein Gesamtsinn nur von dort aus verstanden werden kann, so läßt sich ohne Einschränkung konstatieren, daß dieser im wesentlichen nichts anderes gelehrt hat.

Zusammenfassend zum megarischen Prädikationscode der erhellendste antike Kommentar dazu von seiten derer, die ihn zwar nicht zu dechiffrieren wußten und deshalb zu widerlegen können glaubten, ihn durch ihre vergeblichen

---

ἀπόφησιν ἄμφω, ὅτι οὔθ' οὕτως οὔτ' οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἄν τι εἴη ὡρισμένον. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 481–494.

[96] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.106 ≅ Testimonium 24.1–3, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 9: οὗτος ἓν τὸ ἀγατὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Meine Erläuterung in eckigen Klammern.

Anstrengungen aber unbeabsichtigt weitertrugen, so daß wir ihn entziffern und verstehen können: „Wegen der Unwissenheit darüber nahmen auch die als Megariker bekannten Philosophen die Prämisse als evident an, daß das, wovon die Begriffe verschieden sind, [selbst] verschieden sei; und daß das Verschiedene voneinander verschieden ist, scheine zu erweisen, daß einzelnes von sich selbst getrennt ist. Da also der Begriff 'der musische Sokrates' ein anderer ist als 'der weiße Sokrates', ist dann wohl Sokrates von sich selbst getrennt? Offensichtlich ist gemäß dem Zugrundeliegenden/Subjekt, dem gemäß Sokrates ist/existiert, er derselbe, gemäß den Akzidenzien aber ein anderer, gewissermaßen sowohl eins als auch vieles in bezug auf immer etwas anderes."[97]

Der Kommentar referiert auf eine Stelle aus Aristoteles' ›Physik‹.[98] Im Grunde genommen ist hier das gesamte erste Buch der genannten Schrift relevant,[99] wo die realistisch-genealogische Keule gegen diejenigen geschwungen wird, die nicht dieser platten Auffassung huldigten und ihrem metaphysischen Beweggrund folgend nach dem fragten, was das

---

[97] Simplikios, In Aristotelis Physicorum Commentaria 1.3, ⟨ed.⟩ H. Diels, 1.120.12–20: ≅ Testimonium 198.1–5 (letzter Satz fehlt), ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 60: διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά εστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος. δῆλον δὲ ὅτι κατὰ μὲν τὸ ὑποκείμενον, καθ' ὃ καὶ ἔστι Σωκράτης, ὁ αὐτός ἐστι, κατὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα ἕτερος, ὥσπερ καὶ ἓν καὶ πολλὰ κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο. ⟨tr.⟩ P. Huby / C.C.W. Taylor, Simplicius On Aristotle Physics 1.3–4, p. 31; R. Muller, Les Mégariques, p. 65 (letzter Satz fehlt, da es sich um eine Übersetzung der angegebenen Testimonien handelt).

[98] Cf. Aristoteles, Physica 186^{a}25–32.

[99] Cf. Aristoteles, Physica 184^{a}1–192^{b}4.

Gegenständliche übersteigt, ja insgesamt bedingt. Freilich hat der Stagirit in all den Fällen recht, in denen er früheren Denkern tatsächliche logische Ungereimtheiten nachweist. Ob es Absicht oder Einfalt ist, daß er den Sinnhorizont von deren Spekulationen mißachtet (*ignoratio elenchi*), diese auf die unterste (erfahrungshafte) Erkenntnisebene herabdeutet und nach deren Gesetzmäßigkeiten abfertigt, spielt dabei keine Rolle, daß der Nachhall dieser Machenschaften desaströs war, bekommen wir heute noch, gerade heute, zu spüren, wiederholte sich das Trauerspiel um die Denotation und Prädikation doch mehr als zwei Jahrtausende später in nahezu identischer Weise, worauf ich gleich zu sprechen kommen werde. Beide Male ging die Lösung des Problems der Verstrickung in dieses voraus. Beide Male behielt letztere die Oberhand. Das betrifft nicht nur jeweils den ‚philosophischen' Geist, sondern hat auch Auswirkungen auf den allgemein herrschenden Zeitgeist.

Lassen wir dazu doch einmal den Meister in Sachen empirisches Weltverständnis selbst zu Wort kommen „Es ist also offensichtlich: wenn Ursachen und Prinzipien des von Natur aus Seienden existieren, aus welchen ersten es nicht nach Akzidentellem, sondern jedes einzelne Genannte dem Wesen nach ist und geworden ist, daß insofern alles aus dem Zugrundeliegenden/Sub-jekt und der Form/Qualität besteht. Denn der Ausdruck »der gebildete Mensch« ist doch wohl aus »Mensch« und »gebildet« zusammengesetzt; es lassen sich die Bedeutungen [des ersteren] nämlich in die Bedeutungen jener [zwei] auflösen. Es ist somit einleuchtend, daß das Entstehende aus diesen bestehen dürfte. Das Zugrundeliegende/Sub-jekt ist einerseits der Zahl nach eins, andrerseits der Begrifflichkeit/Beschaffenheit nach zwei (denn »Mensch«, »Gold«, und überhaupt zählbar Stoffliches ist eher ein »Dasda« [ein konkretes Einzelding] und das Entstehende besteht nicht akzidentell aus diesem, Privation und Kontrarietät

hingegen akzidentell). Ein Eines ist aber auch die Form/Beschaffenheit, wie z.B. »Ordnung« oder »Musik« oder etwas anderes derart Kategorisierbares. Deshalb sind die Prinzipien einerseits als zwei auszusagen, andrerseits als drei. Und sie sind auch wie Gegensätze, wenn jemand »der Gebildete und der Ungebildete« oder »das Warme und das Kalte« oder »das Harmonische und das Unharmonische« sagen wollte; und es ist auch nicht so. Denn es ist nicht möglich, daß Gegensätze durcheinander beeinflußt werden. Aber das löst sich dadurch, daß das Zugrundeliegende/Sub-jekt ein anderes ist, denn dieses ist nicht die Seite eines Gegensatzes. Folglich sind die Prinzipien gewissermaßen nicht mehr als die Gegensätze, sondern in Zahlen ausgedrückt zwei, noch wiederum gänzlich zwei aufgrund der Verschiedenheit der Vorhandenheit des Seins in ihnen, sondern drei; denn verschieden ist »Menschsein« und »ungebildetsein« wie »gestaltlossein« und »Bronzesein«.“[100] Alles klar?

---

[100] Aristoteles, Physica 190[b]17–191[a]3: φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ’ ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς· σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπον τινά· διαλύσεις γὰρ [τοὺς λόγους] εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων. δῆλον οὖν ὡς γίγνοιτ’ ἂν τὰ γιγνόμενα ἐκ τούτων. ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο (ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός)· ἕν δὲ τὸ εἶδος, οἷον ἡ τάξις ἢ ἡ μουσικὴ ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν οὕτω κατηγορουμένων. διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ’ ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τἀναντία, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμοσμένον καὶ τὸ ἀνάρμοστον, ἔστι δ’ ὡς οὔ· ὑπ’ ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον. λύεται δὲ καὶ τοῦτο διὰ τὸ ἄλλο εἶναι τὸ ὑποκείμενον· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐναντίον. ὥστε οὔτε πλείους τῶν ἐναντίων αἱ ἀρχαὶ τρόπον τινά, ἀλλὰ δύο ὡς εἰπεῖν τῷ ἀριθμῷ, οὔτ’ αὖ παντελῶς δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς· ἕτερον γὰρ τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι, καὶ τὸ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ. Meine Einfügung von Erläuterungen in

So löst der Empirist Probleme: durch deren Beschreibung und Umformulierung; und das setzt sich ideengeschichtlich fort und durch. Doch wurden auch im modernen philosophischen Denken kritische Stimmen laut, die die bereits im Altertum abgefertigte metatheoretische Aushebelung der Prädikation wieder aufgriffen und die etablierte Gelehrtenwelt, die sich in der Aristotelischen oder einer ähnlichen Scheinlösung gemütlich eingerichtet hatte, in kurzzeitige Unruhe versetzten, so lange nämlich, bis die plump sinnliche Überzeugung wieder die Meinungshoheit eroberte. Den meisten sogenannten Fachleuten dürfte diese Episode in der neueren Philosophie unbekannt sein, auch denen, die dem gleichen Sprachraum angehören, in dem sie sich ereignete, wie viel mehr erst den anderssprachigen. Das frappante dabei ist, daß derjenige, der sie veranlaßte, sowohl das Problem als auch dessen Lösung auf jeweils einen Satz herunterbrach. Ersteres ist mehr aus der Perspektive der Denotation verfaßt.

»Ideen« (*ideas*), d.h. Begriffe im weitesten Sinne (man muß das inselphilosophisch verstehen), haben nach der Analyse Francis H. Bradley's, um diesen handelt es sich dabei, drei Eigenschaften. Wie jede Art von Tatsache (*fact*) müssen sie zunächst zwei Aspekte aufweisen: a) Sein/Existenz (*existence*), ihr Daß, das unmittelbar eingesehen würde, zusammen mit b) ihrem Was, einem Etwas, das es von anderen Fakten unterscheide und dadurch seinen Realitätscharakter gewähre/sichere und Inhalt (*content*) genannt werde. Während diese Kennzeichen für alle anderen Klassen von Gegebenheiten, Empfindungen, Bildern und Eindrücken (Ideen im psychologischen Sinne) hinreichend seien, träfen wir in

---

eckigen Klammern. Weitere ‚(Verun-)Klärungen' durch peripatetische Vorstellungen dazu in idem, Metaphysica $1031^{a}15-1032^{a}11$, bzw. das ganze Buch Z, $1028^{a}1-1041^{b}33$, und o.c. $1005^{a}19-1009^{a}5$, wie die Bemerkung o.c. $990^{b}11-17$.

der Bedeutung (*meaning*, *signification* etc.) erst das eigentliche Charakteristikum der Idee (*idea*).[101]

Auf diese Weise sei die »*idea*« eine Universalie und ein Symbol, weil sie unabhängig vom Daß (Form) und Was (Inhalt) als Qualifikation auf ein zu bezeichnendes »*subject*«, einen Referenten – sinnlich oder intuitiv gegeben –[102] bezogen werden könne (Relation). Im strengen Sinne sei die »*idea*« Bedeutung und sonst nichts. „Und, wenn man diese bloße Idee (*idea*) an sich auffaßt, ist sie ein abgetrenntes Adjektiv, ein losgeschnittener Parasit (*parasite cut loose*), ein Gespenst ohne Körper, das in einem anderen einen Ruheplatz sucht, eine Abstraktion vom Konkreten, eine bloße Möglichkeit, die an sich nichts *ist*."[103]

Dies also die Beschreibung des Signifikationsproblems in einem Satz. Und nun die Lösung, ebenso in einem einzigen Satz, dieser allerdings unter dem Aspekt der Prädikation, was strukturell auf das gleiche hinausläuft. Diese Lösung fand in der Gelehrtenwelt als solche keine Zustimmung, vielmehr wurde sie als das eigentliche Problem angesehen. Mit dem folgend zitierten Satz können wir es hier jedoch bewenden

---

[101] Cf. F. H. Bradley, Collected Works, 7.3–8 (The Principles of Logic 1).

[102] Cf. F. H. Bradley, Collected Works, 7.43–44 (The Principles of Logic 1).

[103] F. H. Bradley, Collected Works, 7.7–8 (The Principles of Logic 1): *And, if you take this mere idea by itself, it is an adjective divorced, a parasite cut loose, a spirit without a body seeking rest in another, an abstraction from the concrete, a mere possibility which by itself* is *nothing.* Cf. o.c., 7.2; 7.45–46; 7.67; 8.583–585 (The Principles of Logic 2). Worin sollte beim dreifachen Semeion – Zeichen (Mittel), Objekt, Interpretant (Idee im Geist als geistiges Zeichen desselben Objekts) – von C. S. Peirce, Semiotische Schriften, 1.204, ⟨edd.⟩ C. J. W. Kloesel / H. Pape, demgegenüber ein Erkenntnisfortschritt liegen? Man kann sich leicht ausrechnen, was angesichts dessen von der Realität noch bleibt.

lassen, da die theoretischen Voraussetzungen dafür bereits entfaltet und die Korollarien dazu im Kontext der antiken Urlehren schon vorgestellt wurden. „Und wir scheinen außerstande zu sein, von dem alten Dilemma loszukommen: Wenn du prädizierst, was verschieden ist, schreibst du dem Subjekt zu, was es *nicht* ist; und wenn du prädizierst, was *nicht* verschieden ist, sagst Du überhaupt nichts. … wenn das Prädikat keinen Unterschied macht, ist es nichtig/bedeutungslos, wenn es das Subjekt aber zu etwas anderem macht, als es ist, ist es falsch.“[104]

Die Prädikationsproblematik des Oxford-Denkers Francis Herbert Bradley, die in dieser griffigen Formel verdichtet ist, löste in der angelsächsisch dominierten Welt des ausgehenden 19. und anfangenden 20. Jahrhunderts geradezu eine Welle von philosophie- und logik-wissenschaftlichen Protesten und eine Bestreitungshysterie aus. Wie Aristoteles auf die Megariker eindrosch, so Bertrand Russell und dessen Geistesverwandte auf Bradley. Worauf sich der Hinweis auf das ‘alte Dilemma’ bezieht, nämlich auf seine antiken Vorläufer im alten Hellas, zu der die bisherige ‚philosophische‘ Auseinandersetzung mit seinem Werk nichts zu sagen hat, beweist eine seiner Bemerkungen, die ich, hätte ich meine jahrelangen intensiven Forschungen zu seiner Metaphysik veröffentlichen können, schon vor drei Jahrzehnten zu geben vermocht hätte, der nun aber durch seine mittlerweile publizierten Notizbücher aus seiner eigenen Feder zu verifizieren ist. „A ist verschieden von oder gleich B. Wie kann man das mit A gleichsetzen – in Raum und Zeit gehören “nach B”,

[104] F. H. Bradley, Collected Works, 9.17 (Appearance and Reality): *And we seem unable to clear ourselves from the old dilemma, If you predicate what is different, you ascribe to the subject what it is* not*; and if you predicate what is* not *different, you say nothing at all. … if the predicate makes no difference, it is idle; but, if it makes the subject other than it is, it is false.*

"rechts von B" nicht zu A. Kurz, wir bekommen die alte megarische Sichtweise. Wenn das Prädikat einen Unterschied dazu macht, ist es falsch; wenn nicht, ist es nichtig/bedeutungslos."[105] *Stilpo Megaricus restitutus ad integrum.*

Geht es bei der Prädikation also um ein Beziehungsproblem, die Partnerschaft (ausgehend von *pars*, Teil, Anteil, Beziehung etc.) zwischen Subjekten und Eigenschaften, seien diese nun adjektivisch (z.B. gelb, hoch, sauer, neutral etc.), verbal (z.B. gehen, kratzen, rufen, sich ärgern etc.) oder wie auch immer geartet, wenn weder Identität noch Differenz eine Erklärung bieten? Ganz einfach, antwortet der Neunmalkluge, wenn zwei Sachen oder Sachverhalte in Beziehung treten sollen, dann brauchen wir doch nur eine solche dazwischenzuschalten. Und schon ist die Relation geboren. Diese muß infolgedessen etwas, was auch immer, sein, das in den Relata nicht enthalten ist. Doch ach, was verbindet jene dann mit diesen? Ist doch klar: eine Relation. Und was verbindet diese mit … ? Die Unvereinbarkeit verdoppelt sich nur, verdoppelt sich nur, verdoppelt sich, verdoppelt …

Quatsch!, wird man einwenden, die Relation verbindet eben, sonst wäre sie doch keine und hieße auch nicht so. Aber wenn sie so heißt und auch eine i s t, dann kann sie doch nicht nichts sein. Doch, doch, sie ist ja nur ein Gedanke, und für uns Materialisten, Realisten, Sensualisten etc. sind Gedanken ja nichts. Wenn es nur Materie gibt, müßten sie für euch doch Materie, also etwas ganz Reelles sein? Ja schon, sie sind aber nur eine zu vernachlässigende Begleiterscheinung, ein Epiphänomen des Materiellen. Doch ist ein

[105] F. H. Bradley, Collected Works, 2.177 (A Focus on Metaphysics and Psychology 1883–1902): *A is different or same as B. How can you identify this with A – in space and time "after B", "right of B" don't belong to A. In short we get the old Megaric point of view. If the predicate makes a difference to it, it's false; if it does not, it's idle.*

Epiphänomen nichts? Ihr glaubt nicht, daß solches in Abwandlungen allen Ernstes in der Wissenschaft vertreten wird? Lest weiter und macht euch schlau, ich jedenfalls werde mich auf einen derartigen Unfug nicht mehr einlassen, dazu ist die mir verbleibende Zeit zu Erkennen und Leben zu schade. Einige im hier vorliegenden Buch gegebene Hinweise auf Bertrand Russell dazu müssen genügen.

Nun aber entwickle ich die Sache von der griechischen Antike aus weiter. Dabei ist zu den schon eingeführten ‚Verdächtigen' zurückzukehren, den Megarikern, und wieder in der Person von Stilpon, einer herausragenden Persönlichkeit der antiken hellenischen Philosophie, und außer dieser gibt es im Westen keine Philosophie.[106] „Als ein überaus gefährlicher unter den Eristikern nämlich hob er auch die Ideen/Gattungen auf (*deinòs d' ágan òn en toîs eristikoîs anéjrei kaì tà eídē*); und zwar erklärte er, daß, wer sagt: es ist ein Mensch, [der sagt: es ist] niemand (*kaì élege tòn légonta ánthrōpon eînai mēdéna*); weder ist es nämlich der da ($-\lambda_1$) noch der da ($-\lambda_2$) (*oúte gàr tónde eînai oúte tónde*); warum dann eher/mehr der da als der da $\{-\lambda_3\}$ (*tí gàr mãllon tónde è tónde;*)? Folglich also ein Nichtderda (λ_4) (*oud' ára tónde*)."[107]

---

[106] Ich wiederhole hier der unüberschätzbaren Wichtigkeit halber den Verweis aus der Einleitung auf C. C. Evangeliou, Hellenic Philosophy, pp. 2, 45[55], 81–82, 100, 128[42], 172, 174–175, 181.

[107] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.119 ≅ Testimonium 199.1–3, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 60: δεινὸς δ' ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ' ἄρα τόνδε. Meine Einfügung in eckigen Klammern; das Lemma $\{-\lambda_3\}$ ist konjektural und steht deshalb zwischen geschweiften Klammern. Hier noch die ohne bibliographischen Nachweis gegebene Paraphrase von T. Gomperz, Griechische Denker 2.155: „Auch meinte er [Stilpon], daß mit »Mensch-Sein« gar nichts ausgesagt sei. Denn man bezeichne damit diesen Einzelmenschen nicht mehr als jenen; somit weder diesen noch jenen; folglich überhaupt keinen."

Und wiederum sei Gemüse (*láchanon*) nichts Zeigbares (*ouk ésti tò deiknúmenon*), da es Gemüse schon vor zehntausend Jahren gegeben habe.[108]

Hierbei handelt es sich um die Frage, wie ‚Ideen' oder Begriffe, ‚Universalien', mit sinnlich-konkret einzelnem, Spezifischem, in Verbindung treten können, um diese zu bezeichnen, zu benennen oder auch nur zu nennen. Wir stehen hinsichtlich der Denotation also vor dem gleichen Problem wie hinsichtlich der Konnotation. Das war Aristoteles sehr wohl bewußt, brachte er doch die Intensions-Aporie mit der Extensions-Aporie, die beide nur Ausdrucksformen der universalen Relationalitätsstruktur des Manifesten sind, unter dem Stichwort vom »Dritten Menschen« (τρίτος ἄνθρωπος) in Verbindung, um beide zusammen kurzerhand abzufertigen.

„Es gibt da auch einen gewissen Dritten Menschen (*trítos ánthrōpos*) außer demselben [»Mensch«] und dem einzelnen [Menschen]. Der Mensch und all das Universale sind kein Dasda [konkretes, als wesenhaft aufgefaßtes Einzelding], sondern ein Irgendwie oder In-Bezug-auf oder Auf-eine-Weise oder dergleichen. So auch, was »Koriskos« und der »gebildete Koriskos« betrifft, ob er identisch ist oder different. Denn jener bezeichnet ein Dasda, dieser aber ein Irgendwie, weshalb er nicht von sich separiert ist. Nicht die Separation erzeugt nämlich den Dritten Menschen, sondern das Zulassen des Dasda an sich (*tò 'óper tóde ti*). Denn Mensch wird kein Dasda sein, wie Kallias [5. Jh.v.Chr.] es ist; auch machte es keinen Unterschied, sagte man, daß das Separate kein Dasda an sich (*mè 'óper tóde ti*), sondern ein Wiebeschaffen an sich

[108] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.119 ≅ Testimonium 199.3-4, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 60: καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.

(*all' 'óper poión*) sei, denn es wäre immer noch ein Eines außerhalb des Vielen, wie Mensch. Augenscheinlich ist es also nicht zulässig, daß ein über eine Gesamtheit universal Prädizierbares ein Dasda ist, gleichwohl aber ein Wiebeschaffen oder In-bezug-auf oder Wieviel oder dergleichen."[109] Na klar!

Die Grundproblematik ist also Relationalität, besser bekannt als Relativität. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob wir Relationen und Relata, das, was durch Relativität aufeinander bezogen ist, als real oder ideal annehmen. Worauf es ankommt, ist, wie wir es im Verhältnis zueinander denken können, denn jede Behauptung, banal oder hochgelehrt, ist eine Wissensbekundung und trägt somit die Signatur unserer Kognition, und das ist, solange sie Kognition von etwas, also intentional ist, Bezüglichkeit in mehrfacher Hinsicht.

Selbst wenn es die Realität einer bewußtseinsexternen Welt gäbe, was die »Strukturtheorie der Re–flexion« und jede konsequente Metaphysik als irreal, als surreal erwiesen haben, wäre sie nicht anders denkbar, d.h. wißbar, und damit

---

[109] Aristoteles, De Sophisticis Elenchis 178^{b}36–179^{a}10: καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον. τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρός τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός, πότερον ταὐτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι· οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν. οὐ γὰρ ἔσται τόδε τι εἶναι, ὅπερ Καλλίας, καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι, οἷον ὁ ἄνθρωπος. φανερὸν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἤτοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν. Meine Anführungsstriche und erläuternden Ergänzungen in eckigen Klammern. Cf. idem, Metaphysica 1026^{b}13–21; verdeutlichender Kommentar bei G. Grote, Aristotle, 2.115–122. Stellen im Gesamtwerk von Aristoteles, an denen der Terminus τρίτος ἄνθρωπος genannt ist, in J. Kung, Aristotle on Thises, Suches and the Third Man Argument, p. 219.

ist jeglicher Einwand gegen die Bezüglichkeit von jedem mit allem sinnlos, ja unsinnig, bestätigt diese vielmehr. Die hellenischen Skeptiker der späteren Antike haben sogar, ohne in letzter Konsequenz die metatheoretischen, die praktischen Konsequenzen daraus aber sehr wohl, zu ziehen, gezeigt, daß selbst das »Ab-solute« (διαφέρον) nur relativ ist,[110] was eigentlich bedeutet, nur relativ gedacht werden kann, doch, wie aufgewiesen, auf nämliches hinausläuft.[111] Das Absolute ist eben nichts (Seiendes);[112] Platon nannte es das Gute (τὸ ἀγαθόν) jenseits des Seins/Seienden (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).[113] Und was jenseits des Seins ‚ist', kann man sich denken, eigentlich aber nicht.

Das sollten sich die Dekonstruktionisten à la Jacques Derrida (1930–2004) mit ihrem stets identisch bleibenden Wortschwall von der »*différance*« einmal auf der Zunge zergehen lassen.[114] Noch mehr aber jene Sachkundigen, die versuchen, entsprechende Sachverhalte mit Hilfe mathematischer Logik darzustellen, ohne überhaupt geklärt zu haben, was Symbole,

---

[110] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.137: Καὶ ἰδίᾳ δὲ ἐνδέχεται συνάγειν ὅτι πάντα ἐστὶ πρός τι, τόνδε τὸν τρόπον· πότερον διαφέρει τῶν πρός τι τὰ κατὰ διαφορὰν ἢ οὔ; εἰ μὲν οὐ διαφέρει, καὶ αὐτὰ πρός τι ἐστίν· εἰ δὲ διαφέρει, ἐπεὶ πᾶν τὸ διαφέρον πρός τι ἐστίν (λέγεται γὰρ πρὸς ἐκεῖνο οὗ διαφέρει), πρός τι ἐστὶ τὰ κατὰ διαφοράν.

[111] Cf. J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.9.195.5–11 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

[112] Stellen dazu im Werk J. G. Fichte's in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 302–304; auf Analoges in der indischen Philosophie, das in meinen Büchern dargestellt und erläutert ist, kann ich hier nicht eingehen.

[113] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 90–92.

[114] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 113–116.

Zahlen und Operatoren bedeuten, wofür ein Symbol steht und wie Verfahren oder Vorgänge vonstattengehen, wie Funktionen ablaufen, die mit Hilfe von Operatoren beschrieben, dargestellt, d.h. symbolisiert werden, und ob sie nicht genau das zur Erklärung heranziehen, wonach erst gefragt wird.

In der alten griechischen Philosophie ist die Deplaciertheit/Ver-rücktheit (ἀ-τοπία) von Begriff und Begriffenem, wie gezeigt, unter dem Namen »der Dritte Mensch« (τρίτος ἄνθρωπος) berühmt und berüchtigt geworden. Um die Universalie/‚Idee' »Mensch$_2$« auf einen konkreten bzw. konkrete Menschen$_1$ anwenden zu können, bedarf es eines übergreifenden/verbindenden Etwas, das nichts von einem Menschen Verschiedenes sein sollte, da wir sonst schon ein Drittes hätten, das kein »Mensch« ist und in die Bezeichnung miteinfließen müßte: zum Genus »Mensch« und dem/den gemeinten Einzelmenschen käme ein umfassender oder irgendwie in Beziehung setzender »Mensch$_3$«, der die Universalie/‚Idee' »Mensch$_2$« mit konkreten Menschen$_1$ als »»Mensch«« zusammenbringt. Doch was vereint »Mensch$_3$« mit der Universalie »Mensch$_2$« und den partikularen Menschen$_1$? Das Problem wiederholt sich mit jeder hinzuzunehmenden Verhältnisbestimmung. Es wäre eine vierte, fünfte usw. Integrationseinheit erforderlich: »Mensch$_{n\to\infty}$«. Simple Lösung des Realisten: Universalien/‚Ideen' sind nichts.

Eine von mehreren traditionellen Versionen: „Der »Dritte Mensch« wird auch auf folgende Weise bewiesen: Wenn die Kategorie über irgend Vielfaches wahr und etwas anderes neben dem Prädizierten ist, gesondert von ihm (diejenigen, die Ideen postulieren, suchen das zu beweisen; denn nach diesen besteht der Grund für etwas wie einen Menschenansich darin, daß »der Mensch« in Wahrheit über Einzelmenschen prädiziert wird, die viele und anderes als Einzelmenschen sind.) – Wenn das aber zuträfe, gäbe es irgendeinen Dritten Menschen; wenn der Prädizierte jedoch

etwas anderes ist als die Prädizierten, und an und für sich existiert, und der Mensch sowohl über einzelnes als auch über Ideen prädiziert wird, wird es irgendeinen »Dritten Menschen« sowohl über diesem als auch über den Ideen geben. Auf diese Weise dann einen vierten, der über diesen und die Ideen und über den einzelnen prädiziert wird, gleicherweise auch einen fünften und so weiter *ad infinitum*.“[115]

Der auch hier erwähnte Sachverhalt, daß der Universalie oder Idee selbst irgendwie die Eigenschaft zukommen muß, die sie dem Partikularen verleiht, führte bei den Deutungsversuchen des »Dritten Menschen« in der gegenwärtigen Philosophiewissenschaft zur Überbetonung dessen, was im weitesten Sinne unter der Rubrik »Selbstprädikation« (und deren Vermeidung) gefaßt wird.[116] Da auch Autoreferenz eine

[115] Alexandros Aphrodisias, In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ⟨ed.⟩ M. Hayduck, 84.21–85.3 (Metaphysica 990^{b}15), Text nach ⟨ed.⟩ D. Harlfinger, Edizione critica del testo del «De Ideis» di Aristotele, p. 30; ⟨ed./tr.⟩ G. Fine, On Ideas, pp. 8, 10/19: Δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄντθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κεχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἠγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· διὰ τοῦτο γάρ ἐστί τι αὐτοάνθρωπος κατ’ αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) – ἀλλ’ εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ’ ἰδίαν ὑφεστώς, κατηγορεῖται δὲ κατά τε τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωτος, ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρά τε τ[οὺς]ὸν καθ’ ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατά τε τούτου καὶ τὴς ἰδέας καὶ τῶν καθ’ ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ’ ἄπειρον. Textemendation nach letzterer Ausgabe, Original ⟨ed.⟩ M. Hayduck in eckigen Klammern; ⟨tr.⟩ W. E. Dooley, pp. 121–122. Zum gesamten, diese Problematik thematisierenden Text von Alexandros Aphrodisias (2.–3. Jh.) mit Übersetzung cf. ⟨ed./tr.⟩ G. Fine, On Ideas, pp. 1–19; griechischer Text: ⟨ed.⟩ D. Harlfinger, Edizione critica del testo del «De Ideis» di Aristotele, pp. 22–39.

[116] Ausführliche Darstellung mit Dokumentation bei B. Lienemann, Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Dialog »Parmenides«,

Relation, und zwar zwischen ein und demselben erfordert,[117] ist damit nichts gewonnen, man ist hingegen auf das Grundproblem zurückgeworfen. Selbigkeit oder Gleichheit können nun einmal nur durch Andersheit oder Verschiedenheit, d.h. in bezug aufeinander, als anderes vom Selbst oder Verschiedenes vom gleichen, bestimmt, sprich gedacht werden. Damit waren und sind alle Versuche von Experten, die Kalamität auf der Problemebene zu beheben, umsonst, nur scheint man das vor lauter Detailbetrachtungen nicht zu merken.

Wie trefflich plauderte über das Expertentum Niels Bohr (1885–1962), Nobelpreisträger für Physik des Jahres 1922, indem er den Unterschied zwischen einem Experten und einem Philosophen erläuterte: „Ein wiederkehrendes Thema während jener Abendunterhaltungen war, was man höflich Bohr's fehlenden Glauben an professionelle Philosophen nennen könnte, der am besten mit Hilfe einer seiner Lieblingsdefinitionen illustriert werden kann. »Was ist der Unterschied zwischen einem Experten und einem Philosophen? Ein Experte ist jemand, der damit beginnt, etwas über einiges zu wissen, fortfährt, immer mehr über immer weniger zu wissen und dabei endigt, alles über nichts zu wissen. Ein Philosoph ist hingegen jemand, der damit beginnt, etwas über einiges zu wissen, fortfährt, immer weniger über immer mehr zu wissen und dabei endigt, nichts über alles zu wissen.«"[118]

---

pp. 117–239.

[117] Nicht zu verwechseln mit dem Selbst- bzw. Existenzbewußtsein, in dem der menschliche Geist mit sich quasi unmittelbar vermittelt ist.

[118] A. Pais, A Tale of Two Continents, pp. 173–174, mit Zitat N. Bohr (ohne Verweis auf eine schriftliche Zitatstelle), von mir zwischen Chevrons gesetzt: *A recurrent theme during .. evening discourses was what one might politely call Bohr's lack of faith in professional philosophers, best illustrated by one of his favorite definitions. What is the difference between an expert and a philosopher? An expert is someone who starts out knowing*

Platon hat die Anomalien, die in der Ideen-, verstanden als Universalienlehre, stecken, in seinem ›Parmenides-Dialog‹ in mehreren Varianten vorgeführt.[119] Sextos Empeirikos zeigte in den Kapiteln über die »Gattungen und Arten« sowie »Die gemeinsamen Akzidenzien« seines ›Kompendiums des Pyrrhonismus‹ die Unmöglichkeit ihres Bezugs aufeinander

---

something about some things, goes on to know more and more about less and less, and ends up knowing everything about nothing. Whereas a philosopher is someone who starts out knowing something about some things, goes on to know less and less about more and more, and ends up knowing nothing about everything. Zitat Bohr ebenso in idem, Niels Bohr's Times, In Physics, Philosophy, and Polity, p. 421, cf. o.c., pp. 420–451, Kap. 19 'We are suspended in language' (a) Bohr and philosophy: 'It was, in a way, my life'. Daß Niels Bohr ein Verächter von Schulphilosophen war, ist eindeutig, welche Haltung er aber gegenüber der echten Philosophie einnahm, geht aus dem geistreichen Zitat nicht zweifelsfrei hervor, ist doch das darin angesprochene universale Nichtwissen trivial oder profund, also entweder als Ignoranz des Alltagsmenschen bzw. Wissenschaftlers oder wirklich philosophisch, als *docta ignorantia*, die äußerste Form theoretischen Wissens, zu verstehen. Berücksichtigt man, daß in seinem Familienwappen, das er anläßlich der Verleihung des höchsten dänischen Ordens selbst (mit-)kreierte, als Ausdruck der von ihm vertretenen Komplementaritätstheorie, in der mitgedacht ist, daß die Verortung der Subjekt-Objekt-Spaltung vom Beobachter abhängig ist, das Yīnyáng-Symbol (Yīnyáng-Tàijítú) und das Motto *contraria sunt complementa* (die Gegensätze sind Ergänzungen/Vervollständigungen) enthalten ist, F. Capra, The Tao of Physics, pp. 160, 144, mag man ihm eher die tiefsinnige Variante zubilligen, cf. A. Pais, The Image of Physics, p. 93 (mit obig wiedergegebenem Zitat Bohr's zu den Experten und Philosophen plus folgender Bemerkung): *As a Danish philosopher once put it to me: "He never studied philosophy: I mean sitting at his desk reading Kant or some other." Bohr did refer with great respect to Buddha and Lao Tse* [6./5. Jh.], *however.* („Ein dänischer Philosoph drückte es mir gegenüber einmal so aus: »Er *studierte* niemals Philosophie: ich meine, indem er an seinem Schreibtisch saß und Kant oder irgendeinen anderen las.« Bohr bezog sich jedoch mit großem Respekt auf Buddha und Lao Tse."). N. Bohr, Collected Works, 10.60 (Biology and Atomic Physics): *Indeed, the whole conceptual structure of classical physics, brought*

in aller Deutlichkeit auf.[120] Damit ist ihre letzthinnige Gültigkeit aufgehoben und als gedankliches Konstrukt, notwendig, um dialektische Untersuchungen durchzuführen, nicht mehr und nicht weniger, dargelegt.[121] Die Polemik Aristoteles' dagegen verpufft somit, schlimmer, sie ist zusammen mit den darauf beruhenden und sich darauf berufenden Interpretationen ein wörtlich unreflektiert zu nennendes Machwerk.

---

to so wonderful a unification and completion by EINSTEIN's [1879–1955] *work, rests on the assumption, well adapted to our daily experience of physical phenomena, that it is possible to discriminate between the behaviour of material objects and the question of their observation. For a parallel to the lesson of atomic theory regarding the limited applicability of such customary idealisations, we must in fact turn to quite other branches of science, such as psychology, or even to that kind of epistemological problems with which already thinkers like* BUDDHA *and* LAO TSE *have been confronted, when trying to harmonize our position as spectators and actors in the great drama of existence*. („Die gesamte Begriffsstruktur der klassischen Physik, die durch EINSTEIN's Werk zu solch wundervoller Einheit und Vollständigkeit gebracht wurde, beruht auf der unserer täglichen Erfahrung physikalischer Phänomene gut angepaßten Annahme, daß es möglich ist, zwischen dem Verhalten materieller Objekte und der Frage nach ihrer Beobachtung zu unterscheiden. Für eine Parallele zur Lektion der Atomtheorie hinsichtlich der beschränkten Anwendbarkeit solch gebräuchlicher Idealisierungen müssen wir uns, wenn wir unsere Stellung als Beobachter und Handelnde im großen Drama der Existenz harmonisieren wollen, in der Tat an ganz andere Wissenschaftszweige, wie die Psychologie oder sogar an jene Art epistemologischer Probleme wenden, mit denen schon Denker wie BUDDHA und LAO TZU konfrontiert waren."). Meine Ergänzungen der Lebensdaten hier wie im folgenden in eckigen Klammern. Cf. J. Kalckar, A Glimpse of the Young Niels Bohr and his World of Thought, General Introduction to Volumes 6 and 7 of Niels Bohr, Collected Works, 6.XIX–XX: *It must be borne in mind that in spite of the scope and intensity of his philosophical ponderings, Bohr – in contrast to scholars like Heisenberg* [1901–1976] *and von Weizsäcker* [1912–2007] *– never acquired any traditional academic background in philosophy, and that he certainly did not think highly of the teachings of "professional" philosophers. … Bohr was deeply attracted by the true "philosophers of life" like Confucius, Lao-Tse, Socrates or Spinoza* [1632–1677]*, whom he ranked with the great poets and with religious*

„Wenn darüber hinaus die der 'Dritte Mensch' genannte Widerlegung als sophistisch zu behandeln wäre, müßten wir Platon selbst zu der unlauteren, Sophisten genannten Gruppe zählen. Hier liegt einer von vielen Beweisen vor, daß die von Aristoteles gezogene klare Linie zwischen dem Dialektiker und dem Sophisten völlig unhaltbar ist. Das Argument wird im Platonischen Parmenides (pp. 131–138) in aller Deutlichkeit vorgetragen."[122]

---

thinkers like Buddha or the old Jewish prophets, in their common endeavours to interpret the conditions of human life. („Man muß sich vor Augen halten, daß Bohr trotz des Ausmaßes und der Intensität seines philosophischen Nachdenkens – im Gegensatz zu Gelehrten wie Heisenberg und von Weizsäcker – niemals irgendeine traditionelle akademische Ausbildung in Philosophie erhielt, und daß er von Lehren "professioneller" Philosophen sicherlich nicht viel hielt. … Bohr fühlte sich stark zu den wahren "Lebensphilosophen" wie Konfuzius, Lao-Tse, Sokrates oder Spinoza hingezogen, die er in ihren gemeinsamen Bemühungen, die menschlichen Lebensbedingungen auszudeuten, auf eine Stufe mit den großen Dichtern und religiösen Denkern wie Buddha oder den alten jüdischen Propheten stellte.").

[119] Cf. Platon, Parmenides 130a3–135c7; kurzer und bündiger Abriß bei B. Strobel, 45 Idee/Ideenkritik/Dritter Mensch.

[120] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.219–228.

[121] Cf. Platon, Parmenides 135b5–c3; geist-/noûs-spezifisch haben die Ideen natürlich (noch) eine ganz andere Funktion, nämlich die, unmittelbarer Seinsschau (die zur Floskel verkommene »Ideenschau«).

[122] G. Grote, Aristotle, 2.118[b5]: *Moreover, if we are to treat the refutation called the 'Third Man' as sophistical, we must number Plato himself among the dishonest class called Sophists. Here is one among the many proofs that the strong line drawn by Aristotle between the Dialectician and the Sophist is quite untenable. The argument is distinctly enunciated in the Platonic Parmenides (pp. 131–138).*

1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell

Der Wunschvorstellung der Mainstream-Wissenschaft, daß diese Thematik, wie sie allenthalben suggeriert, erledigt sei, trat Francis H. Bradley mit einer unnachahmlichen logischen Schärfe entgegen, indem er der englischen Philosophie seiner Zeit, und nicht nur dieser, mit seinem Hauptwerk ein „skeptisches Studium erster Prinzipien“[123] vorlegte, das eine Flut unzutreffender Auslegungen und eine Welle unbegründeter Zurückweisungen hervorrief.[124] Die aufgrund der Unkenntnis des Leistungssinns antiker Widerlegungskunst haltlose, durchweg abfällig gemeinte Gleichstellung mit den Sophisten und Eleaten im allgemeinen und mit Antisthenes wie Gorgias im speziellen ließ da nicht lange auf sich warten. Und nicht umsonst wurde seine Aporetik auch mit dem rigoristischen Konsequenzialismus (प्रसङ्ग *prasaṅga*) des mahāyānistischen Madhyamaka und dessen Übernahmen im orthodoxen Kevala-Advaita-Vedānta in Verbindung gebracht.[125]

---

[123] F. H. Bradley, Collected Works, 9.X (Appearance and Reality): *The chief need of English philosophy is, I think, a sceptical study of first principles, and I do not know of any work which seems to meet this need sufficiently.* („Das dringendste Bedürfnis der englischen Philosophie ist meiner Auffassung nach ein skeptisches Studium der ersten Prinzipien und ich kenne keine Arbeit, die dieses Bedürfnis ausreichend zu befriedigen scheint.“).

[124] Nachweise dazu in H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, p. 134[52].

[125] Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 306–310; S. Dasgupta, Indian Idealism, p. 108; nachdem er die bedeutendsten Dialektiker der indischen Tradition des Denkens aufgezählt hat, buddhistische wie auch vedāntische, stellt A. C. Mukerji, Nāgārjuna and Śaṅkara, p. 13*, fest: *Bradley would have surely been astonished at this long array of names of the Indian philosophers who had substantially*

„Aber wie die Relation zu den Eigenschaften hinzutreten kann, ist … unverständlich. Wenn sie für die Eigenschaften nichts ist, dann sind sie überhaupt nicht verbunden; und wenn doch, … , haben sie aufgehört, Eigenschaften zu sein und ihre Relation ist ein Nichtseiendes/Unding. Aber wenn sie für sie etwas ist, dann benötigen wir jetzt klarerweise eine *neue* verbindende Relation. Denn die Relation kann kaum bloßes Adjektiv eines oder beider ihrer Relata sein; oder sie scheint als solche wenigstens unhaltbar zu sein. Die Relation ist nicht das Adjektiv eines Relatums, denn, falls dem so ist, verbindet sie nicht. Noch ist sie aus dem gleichen Grund das Adjektiv eines jeden Relatums getrennt genommen, denn dann gibt es wieder keine Relation zwischen ihnen. Noch ist die Relation ihre gemeinsame Eigenschaft, denn was hält sie dann auseinander? Sie sind dann überhaupt nicht zwei Relata, da nicht getrennt. Und innerhalb dieses neuen Ganzen würde das Problem der Inhärenz in jedem Fall in erschwerter Form ausbrechen.“[126]

---

anticipated the dialectical method of criticism for which his Appearance and Reality *is considered as one of the monumental products of philosophical analysis.* („Bradley wäre sicherlich über diese lange Reihe von Namen indischer Philosophen, die im wesentlichen die dialektische Methode der Kritik, derenthalben sein *Appearance and Reality* als eines der monumentalen Werke philosophischer Analyse angesehen wird, verwundert gewesen.“). Cf. idem, The Nature of Self, pp. 314–316, 368–369; idem, British Idealism, p. 305.

[126] F. H. Bradley, Collected Works, 9.27[+1] (Appearance and Reality): *But how the relation can stand to the qualities is, … , unintelligible. If it is nothing to the qualities, then they are not related at all; and, if so, … , they have ceased to be qualities, and their relation is a nonentity. But if it is to be something to them, then clearly we now shall require a* new *connecting relation. For the relation hardly can be the mere adjective of one or both of its terms; or, at least, as such it seems indefensible. The relation is not the adjective of one term, for, if so, it does not relate. Nor for the same reason is it the adjective of each term taken apart, for then again there is no relation between them. Nor is the relation their common property, for then what keeps them*

Fassen wir zusammen. Wie kommt einzelnes in Beziehung zueinander, sei es durch Gleich-, Ungleichheit oder Teilhabe? Natürlich durch einen Konnex, eine Relation. Nehmen wir den einfachsten Fall von zwei einzelnen, die verbunden sein sollen. Ist die Relation gleich einem Relatum oder beiden Relata, ist sie nichtig und erübrigt sich. Ist sie von einem Relatum oder beiden Relata verschieden, verbindet sie nicht und ist keine Relation. Dies gilt, ob man Relationen, wie komplex auch immer, auf der empirischen Ebene mit B. Russell als asymmetrisch oder gerichtet (Beispiele: a größer b; Kausalität) ansieht oder nicht (Beispiel: Metatheorien). Wären sie dennoch Relation, müßte sie mit einer weiteren Relation mit den Relata verbunden werden usw. *ad infinitum:* der »Dritte Mensch« ist davon nur ein Sonderfall.[127] Und hier die

apart? They are now not two terms at all because not separate. And within this new whole, in any case, the problem of inherence would break out in an aggravated form. Der englische Ausdruck „*term*", Grenzpunkt, Glied etc. wird vom mir dem Thema gemäß durchweg fachsprachlich mit »Relatum«, das durch eine Relation aufeinander Bezogene, übersetzt.

[127] Cf. F. H. Bradley, Collected Works, 9.16–29 (Appearance and Reality), Chapter II: Substantive and Adjective; Chapter III: Relation and Quality; Appendix, Note B: Relation and Quality. Es bedürfte einer ausführlichen Studie, die Feinheiten von Bradley's Gedankenführung nachzuzeichnen; dazu müßten weitere seiner Werke herangezogen werden, insbesondere ›The Principles of Logic‹ (Collected Works 7–8) und ›Essays on Truth and Reality‹ (Collected Works 10), aber auch das posthum veröffentlichte Manuskript ›Relations‹ in den ›Collected Essays‹ (Collected Works, 12.628–676). Ich habe das Œuvre des Oxford-Denkers jahrelang durchdacht und dabei eine Menge an Notizen zur Veröffentlichung, insbesondere zur Relationen-Problematik und der dabei zur Anwendung kommenden Widerlegungstechnik angefertigt. Aufgrund meiner faktischen Aussperrung aus der akademischen Wissenschaft konnten diese nicht veröffentlicht werden. Da sich mein Forschungsschwerpunkt in den letzten 25 Jahren verschob, sind diese erstens nicht mehr auf dem neuesten Stand der philosophiewissenschaftlichen und meiner forscherischen Entwicklung, zweitens sind mir einige Stellen in der Sekundärliteratur trotz meiner Erinnerung an

‚Patentlösung': Die Relation hat an beiden Relata Anteil, ist ihnen im Ausmaß von minimal bis gänzlich inhärent. Damit haben wir aber sowohl die Relata als auch die Relation ihrer Identität beraubt und es nicht mehr mit den Ausgangs-Entitäten zu tun, weder mit den Relata noch mit der Relation, um die es geht, sondern mit etwas ganz anderem, den Relata, denen die Relation implizit ist und der Relation, der die Relata implizit sind, worum es anfänglich überhaupt nicht ging.

Die weit verbreitete Meinung moderner Erforscher der Ideenlehre Platon's, dieser habe nach langer Überlegung die im ›Parmenides-Dialog‹ aufgerissene Kluft (χωρισμός) zwischen der Welt der Ideen, dem Gedanklichen und dem Sinnlichen mit vier Vorschlägen ihrer Verhältnisbestimmung, der Vorbildhaftigkeit (παράδειγμα), dem Erscheinen (παρουσία), der Nachahmung (μίμησις) und der Teilhabe (μέθεξις) überbrückt, ja geschlossen,[128] basiert damit auf der Unkenntnis des Gesamtwerks oder dem Unverständnis diesem gegenüber, es handelt sich dabei nämlich bloß um Lückenbüßer. Insofern ist es, wie Karl Jaspers (1883–1969) in doxographischem Sinne meinte, „Vergeblich, den Sinn der Ideen zu fixieren"[129], denn er schwankt zwischen unmittelbar schaubaren Ideen und mittelbar denkbaren Begriffen/Universalien; dazu gesellt sich die Frage, ob und wie ihre Relation zueinander und beider zu Gegenständlichem Sinn ergibt.

---

deren Inhalt nicht mehr präsent, weil es nicht möglich war, jede mir begegnende interpretatorisch geäußerte Einzelheit in meinem referenziell angelegten Katalogsystem festzuhalten und ich nur unter Aufwendung intensiven und extensiven Aufwands in der Lage wäre, gewisse meiner Feststellungen mit der mir eigenen Akribie unter Heranziehung der großenteils verständnislos verfaßten und damit hinfälligen Auslegungsliteratur zu dokumentieren.

[128] K. Jaspers, Die großen Philosophen, p. 271.

[129] K. Jaspers, Die großen Philosophen, p. 273.

„Die Schlußfolgerung, zu der ich komme, ist, daß eine relationale Denkweise – eine jede, die mit Hilfe der Maschinerie von Relata und Relationen abläuft – Erscheinung und nicht Wahrheit ergeben muß. Sie ist ein Notbehelf, ein Kunstgriff, ein bloßer praktischer Kompromiß, höchst notwendig, doch am Ende im Höchstmaße unhaltbar. Wir haben die Wirklichkeit als vielheitlich und als eine anzunehmen und Widerspruch zu vermeiden. Wir wollen sie teilen oder, wenn es uns beliebt, als unteilbar annehmen; in jede dieser Richtungen gehen so weit wir möchten und anhalten, wenn es uns paßt. Und es gelingt uns, doch nur, indem wir die Augen verschließen, die, ließen wir sie offen, uns verurteilen würden; oder durch andauerndes Schwanken und Wechseln des Standpunkts, um unseren Rücken der Seite zuzukehren, die wir zu ignorieren wünschen. Aber wenn diese Ungereimtheiten zusammengezwungen werden, wie sie es in der Metaphysik müssen, ist das Ergebnis eine offene und eklatante Diskrepanz. Und wir können diese nicht der Wirklichkeit zuschreiben, während, versuchen wir sie auf uns selbst zu nehmen, wir ein Übel gegen zwei eingetauscht haben. Unser Intellekt ist dann zu Verwirrung und Bankrott verdammt worden und die Wirklichkeit wurde unbegriffen draußen gelassen. Oder eher, was noch schlimmer ist, sie ist aller Unterschiedenheit und Eigenschaft entblößt worden. Sie bleibt bar und ohne Merkmal zurück und wir sind von Verwirrung umsponnen. Der Leser, der gefolgt ist und das Prinzip dieses Kapitels erfaßt hat, wird kaum das Bedürfnis haben, seine Zeit für jene, die folgen, aufzuwenden.“[130]

[130] F. H. Bradley, Collected Works, 9.28–29 (Appearance and Reality): *The conclusion to which I am brought is that a relational way of thought – any one that moves by the machinery of terms and relations – must give appearance, and not truth. It is a makeshift, a device, a mere practical compromise, most necessary, but in the end most indefensible. We have to take*

Damit ist auch die in der Philosophiewissenschaft Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in der englischsprachigen Welt, besonders in Zusammenhang mit Francis H. Bradley und Bertrand Russell heiß diskutierte Frage beantwortet, ob es interne Relationen (*internal relations*) gebe und ob sie eine der genannten Parteien vertreten habe, zumindest für ersteren geklärt.[131] Wenn ihm dennoch immer wieder unterschoben wird, dies getan zu haben, hat man seine Ausführungen entweder nicht richtig verstanden oder nicht ernst genommen. Nur hinsichtlich Sensualem samt Mentalem, Erscheinung (*appearance*), nicht Realität (*Reality*) also, haben wir sie zur Lebensbewältigung notgedrungen anzunehmen. Damit bewegen wir uns aber in der Sphäre von Schein, Nicht- oder Ir-Realität. Während seine Lehre in Indien mit der Vorstellung des Manifesten als Māyā großen Anklang

reality as many, and to take it as one, and to avoid contradiction. We want to divide it, or to take it, when we please, as indivisible; to go as far as we desire in either of these directions, and to stop when that suits us. And we succeed, but succeed merely by shutting the eye, which if left open would condemn us; or by a perpetual oscillation and a shifting of the ground, so as to turn our back upon the aspect we desire to ignore. But when these inconsistencies are forced together, as in metaphysics they must be, the result is an open and staring discrepancy. And we cannot attribute this to reality; while, if we try to take it on ourselves, we have changed one evil for two. Our intellect, then, has been condemned to confusion and bankruptcy, and the reality has been left outside uncomprehended. Or rather, what is worse, it has been stripped bare of all distinction and quality. It is left naked and without a character, and we are covered with confusion. The reader who has followed and has grasped the principle of this chapter, will have little need to spend his time upon those which succeed it. Der Schlußsatz des Zitats befindet sich auf Seite 29 eines in seiner Endfassung 570-seitigen Werks.

[131] Studien zur Relationenproblematik bei F. H. Bradley, auch in Zusammenhang mit der bei B. Russell, sind aufzufinden über den subject index von R. Ingardia, *Bradley*. A Research Bibliography, p. 193, s.v. Relations – External, Internal.

gefunden hat,[132] blieb deren Ähnlichkeit zur platonischen vom Sinnlichen als irrationalem Wähnen (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν)[133], von Trug und Täuschung (ἀπάτης)[134], der modernen Gelehrtenwelt verborgen, was man als bezeichnend ansehen muß. Und wie im Advaita-Vedānta und im Platonismus läuft Bradley's Metaphysik auf eine Absolutheits-, Nichtzweiheits-, grob gesprochen, auf eine Einheitslehre hinaus. „Subjekt (Υ2), Objekt (Υ1) und ihre Relation (»Υ3«) werden als Elemente oder Aspekte in einem von Anfang an vorhandenen Einen (Υ4) erfahren."[135]

Was die eine wie die andere Anschauung betrifft, gehen pragmatistische Widerlegungsversuche („dann könnte man doch gar nicht handeln und leben"), die in Europa genauso wie in Asien gebetsmühlenartig vorgebracht wurden, an der Sache geradewegs vorbei, indem sie der Ausgangsebene des Erkennens, dem Sinnlichen nämlich, verhaftet bleiben, die Re–flektierbarkeit des Wahrgenommenen und damit die metatheoretischen Gültigkeitskriterien der einzelnen Strata, die Stufen- oder Phasentheorie der Wahrheitserschließung, die ich meinem Buch ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹ in allen Einzelheiten und aller Ausführlichkeit rekonstruierte, nicht beachten oder nicht kennen (wollen).

---

[132] Literatur dazu in R. Ingardia, *Bradley*. A Research Bibliography, p. 193, Subject Index s.v. Samkara; H. P. Sturm, Buchbesprechung: Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, pp. 434d–438d; vielleicht sind mittlerweile weitere Studien dazugekommen, auch wenn die Forschung dazu insgesamt verschwindend ist.

[133] Platon, Timaios 28a2–3.

[134] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 152–155.

[135] F. H. Bradley, Collected Works, 10.200 (Essays on Truth and Reality): *The subject, the object, and their relation, are experienced as elements or aspects in a One which is there from the first.*

Wie ich anläßlich der Aporetik Stilpon's die Widerlegungsanstrengung von Aristoteles ausführlich vorführte, so sollte ich es, wenn ich ausschließlich Historio-Doxograph wäre und demonstrieren wollte, daß der westliche Mensch metaphysisch betrachtet fast 2500 Jahre auf der Stelle trat – von wegen Wissensrevolution oder -evolution! – nun auch hinsichtlich der gleichen, von Bradley wieder aufgegriffenen Angelegenheit tun und akribisch aus den Originalen dessen zitieren, der jenem scheinbar eine ont-epistemologische Abfuhr erteilte, indem er sich ideologisch in einer Weise durchsetzte, daß die Theorien jenes bis heute in der historischen Versenkung verschwunden blieben. Wenn sie in der okzidentalen Sphäre aufgegriffen wurden oder werden, dann meist mit der Überlegenheitsgebärde des Besserwissers, hat man doch das zeitgeistliche Propaganda- und Wahrheitsministerium bzw. die ~~Inquisition~~ Glaubenskongregation der Wissenschaftskirche (*peer reviewing; scientific/editorial advisory board*) hinter sich. Eigentlich ist die Bezeichnung Zeitgeist fehl am Platze, nennen wir ihn deshalb, dem Zeitgeist gemäß, Zeitstoff, der diesem bzw. sich souffliert, es gäbe nur ihn, aus ihm wäre alles geworden, alles sei er (was heißt dann geworden?) und sehr gut (πάντα καλὰ λίαν).

Nachdem sich die etablierte Philosophie-Gelehrsamkeit einen Dreck darum schert, welche und wieviele neue Forschungsergebnisse ich in den letzten 25 Jahren vorlegte, verfahre ich wenigstens in der Dokumentation der hier von mir geäußerten Tatbestände ebenso und verzichte auf die in meinen bisher veröffentlichen Werken im Umfang von fast 4000 Seiten praktizierte Vorgehensweise, jede meiner stellengenau belegten Übersetzungen aus oder Aussagen zu Quellenschriften mit Ergebnissen aus der Sekundärwissenschaft zu konfrontieren. Das bezieht sich sowohl auf die Kommentare zu dem besagten Oxford-Denker, der selbst Opfer der ideologischen Voreingenommenheit der Insel-‚Philosophie' bzw. des

politischen Hintergrunds dieser war,[136] als auch auf den bekanntesten seiner Meinungsgegner, Bertrand Russell samt Epigonen, auf diesen und diese ganz dezidiert. Während die Sekundärliteratur zur Metaphysik des ersteren zum Großteil derart haarsträubend ist, daß ich sie, trotzdem sie mir bis zu einem gewissen Datum weitgehend bekannt ist, nicht der Erwähnung wert finde, trifft das gleiche für die Meinungen des letzteren selbst zu, weshalb ich mich diesbezüglich auf weniges Wesentliches beschränken werde und das mit gutem Wissen und Gewissen auch kann.

The Earl Russell gilt zwar nicht als Sekundärwissenschaftler, sondern als einer der bedeutendsten Philosophen des ausgehenden 19. und eines Großteils des 20. Jahrhunderts, das aber nur den Vorstellungen derer gemäß, die gar nicht (mehr) wissen, was Philo-Sophie war und sein sollte. Wie diese mich nicht zu Wort kommen lassen bzw. mir nicht zuhören, lasse ich sie hier, nachdem ich auf tausenden von Seiten niederschrieb, was diese tatsächlich ist, nicht zu Wort kommen und verfahre dennoch nach ihren Vorgaben, indem ich die Grundannahmen der Russellschen Relationen-Lehre aus der international anerkannten akademischen Darstellungs- und Interpretationsliteratur referiere, nicht ohne im voraus darauf hinzuweisen, die Grundzüge der einzelnen Behauptungen mit den von Aristoteles gegen dessen antike weltanschauliche Antipoden vorgebrachten Zurückweisungen verglichen haben zu wollen, um dabei deren rationale Stimmigkeit anhand des bisher Entfalteten zu hinterfragen.

In einer der einschlägigsten der mir nach ausgiebigen Recherchen bekanntgewordenen Studien faßt der Interpret der Russell'schen Relationen-Lehre diese konzise in sechs

[136] Ich weise hier auf verfügbare Lebensbeschreibungen; kurzer Abriß in C. Moser, Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet, pp. 26–31.

Punkten zusammen, die er anschließend auf jeweils ca. 2–4 Druckseiten mit Zitaten und Stellenangaben belegt und auch diskutiert. Ich gebe sie hier in deutscher Übersetzung wieder:

„(1) Relationen sind reale Charakteristika der Welt.
(2) Relationen können nicht auf Eigenschaften reduziert werden.
(3) Relationen haben eine Richtung (*sense*).
(4) Relationen und Pluralismus sind in gegenseitiger Abhängigkeit.
(5) Relationen sind Bestandteile relationaler Fakten.
(6) Relationen sind unpartikularisierte/unvereinzelte Universalien."[137]

Schon beim Hineinlesen in die zitierte Darstellung fällt auf, daß der Verfasser die Position Bradley's entweder nicht verstanden hat oder absichtlich verkürzt bzw. falsch wiedergibt. Insofern fragt man sich natürlich, ob er trotz der von ihm geäußerten detaillierten internen Kritik an und dezent sachlichen Refutation der einzelnen Vorstellungen Russell's zu Relationen nicht schon aus einer Weltanschauung heraus argumentiert, wodurch auf dem Bild von dem behandelten Forschungsgegenstand das Motiv vom Grundfehler gar nicht vorkommt. Da das nicht seine Themenstellung war, ist mein Hinweis nur als eine Hintergrundinformation, nicht als eine Kritik zu verstehen.

Dieser Umstand hat jedoch auch eine positive Seite, indem die angeführten sechs Punkte einigermaßen authentisch und sachgerecht wiedergeben könnten, was B. Russell tatsächlich vertrat. Schließlich geht es dem Auslegenden, wie er

[137] W. J. Winslade, Russell's Theory of Relations, p. 82: *(1) Relations are real features of the world. / (2) Relations cannot be reduced to properties. / (3) Relations have a sense. / (4) Relations and pluralism are interdependent. / Relations are constituents of relational facts. / Relations are unparticularized universals.*" Absätze durch Schrägstriche ersetzt.

am Ende seiner Studie bekundet, nicht darum, dessen Relationen-Theorie als gültig oder wahr zu erweisen, sondern sie verständlich zu machen,[138] was nicht gelingen kann. Da sich diese im Laufe der Zeit ständig veränderte, zum Teil auch glatt widersprach, sehe ich keine Notwendigkeit, über das Gesagte hinaus detailliertere Erörterungen darüber anzustellen. Verschärfend kommt hinzu, daß die verwendete Terminologie sowohl in den Originalen als auch in den Auslegungen vage ist und nicht einmal im Kontext der Theorie Russell's insgesamt, so es diese als in sich geschlossene und stimmige gäbe, erhellt werden könnte.

Nicht nur der Exeget, der hier bemüht wurde, sondern sogar der Opponent Francis H. Bradley wußte mit mancher Behauptung seines weltanschaulichen Widersachers aufgrund dessen nichts anzufangen, daß sie alles andere denn klar und deutlich formuliert war.[139] Insofern fallen die Einwände des Geheimgesellschafters der Cambridge »Apostles« und Literatur-Nobelpreisträgers gegen den Oxford-Skeptiker und Träger des Order of Merit womöglich noch inkonsistenter aus als wir sie im Altertum in der Auseinandersetzung der Peripatetiker mit den Megarikern vorliegen haben. Bisweilen hat man den Eindruck, es handelte sich in der modernen ‚Fassung' um Wortmagie und Mystifikation im Zuge der Machtergreifung der Anti-Metaphysik im 20. Jahrhundert: „Denn eben wo Begriffe fehlen," sagt uns der deutsche Dichterfürst, „da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."[140]

Das kann man zwar auch auf den wortschöpferischen Hang anwenden, der in Aristoteles' Werken oder dem, was

[138] Cf. W. J. Winslade, Russell's Theory of Relations, p. 101.

[139] Cf. die Repliken in F. H. Bradley, Collected Works, 10.253[1]–254, 10.264[1], 10.280–309 (Essays on Truth and Reality).

[140] J. W. v. Goethe, Werke, 1.14.93, Faust 1, Verse 1995–1996.

man dafür hält,[141] in die Augen springt, ob es aber angebracht ist, diesen auf die philosophische Ebene von Bertrand Russell herabzuziehen, insbesondere wenn man die peripatetische Geistlehre und deren Implikationen berücksichtigt, darüber bin ich bei der Ausarbeitung eines Kapitels zur Struktur von deren Onto-Gnoseologie in meinem Buch zur Alten Akademie ins Grübeln und damit immer noch nicht ganz zu Ende gekommen.[142] Als Gegenentwurf zum gängigen Bild von Aristoteles als einem Begründer der Logik-Theorie, einem methodischen Stifter der empirischen Wissenschaften und theoretischen Initiator des seit längerem grassierenden Sensualismus und Realismus folgendes aus der neuesten Forschung: „.. unsere synoptische Diskussion zeigte, daß der logisch aufgebaute Bericht des Aristotelischen Wegs zur Erleuchtung (*via dialectica*) auf sinnlicher Erfahrung (*empeiria*) (ϒ1) und diskursiver Vernunftüberlegung (*logos*) (ϒ2) gründet. Aber er schließt, das ist bedeutsam, die intuitive und selbst-validierende Aktivität des Geistes, sprich, die jeweils (ewig und zeitlich) aktiven Intellecte Gottes (*Nous*) (ϒ3/4) und des Menschen (*nous*) (ϒ3) ein. Auf diese Weise ist der herkömmliche Hiatus, der die menschlichen und göttlichen Bereiche geistiger Tätigkeit, wie die Kluft, die den Osten vom Westen kulturell angeblich trennt, hier dialektisch und zulänglich überbrückt worden."[143]

---

[141] Zu Entstehung, Aufbau und argumentativer ‚Konsistenz' des Corpus Aristotelicum cf. F. Grayeff, Aristotle and His School, pp. 57–88.

[142] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 198–234.

[143] C. C. Evangeliou, Hellenic Philosophy, p. 117: .. *our synoptic discussion has shown that the reasoned account of the Aristotelian road to enlightenment* (via dialectica) *is based on sense experience* (empeiria) *and discursive reasoning* (logos). *But it, significantly, includes the intuitive and self-validating activity of the mind, that is, the respectively (eternally and*

Gehen wir zum Schluß des bisherigen Gedankengangs dazu noch kurz die sechs Statements, die ich oben aus einem einschlägigen Beitrag der renommierten Kommentarliteratur auflistete, rekapitulierend und kommentierend durch. „(1) Relationen sind reale Charakteristika der Welt." Dazu müßte es eine reale Außenwelt, eine Welt und Dinge an sich ganz ohne ideale Innenwelt geben; doch woher wüßte ich dann davon? Wissen im sensual-mentalen Bereich ist relational, verhältnishaft, Wissen von; und das gälte auch, wenn Geist aus Materie bestünde. „(2) Relationen können nicht auf Eigenschaften reduziert werden." Das ist eine Seite des Dilemmas, das die Relationen-Aporie ausmacht und worauf die gegebene Abfuhr aus der Antike und der Moderne anzuwenden ist. „(3) Relationen haben eine Richtung." Das mag als Deskription auf der empirischen Ebene gelten, wie auch, daß sie asymmetrisch sind, trägt aber nichts zur Beantwortung der Frage bei, wie Relationen überhaupt zu denken sind, d.h. welche Form oder Struktur Relationen als solche generell haben. Eine typische ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου (*ignoratio elenchi*), was für den pluralistischen Realismus eigentlich insgesamt gilt. „(4) Relationen und Pluralismus sind in gegenseitiger Abhängigkeit." Das wird für den Bereich der Sinne und des Denkens doch wohl niemand leugnen. Wenn Relationen aber nicht absolut, sondern nur relativ real (nicht an sich seiend) sind, dann kann daraus nicht auf einen dogmatischen (‚metaphysischen') Pluralismus geschlossen werden. „(5) Relationen sind Bestandteile relationaler Fakten." Was ist ein relationales Faktum? Stehen Bestandteile dann nicht in Teilhabe-Relation zu etwas Ganzem? Danach müßte der Satz in

temporally) energized intellects of God (Nous) *and of man* (nous). *Thus, the conventional gap separating the human and the divine realms of intelligent activity, as well as the gulf allegedly dividing the East and the West culturally, has been here dialectically and satisfactorily bridged.* Cf. o.c., pp. 97–135.

etwa folgendermaßen lauten: Relationen sind Bestandteile, die in Relation zu relationalen Fakten stehen. Haben wir dazu nicht bereits eine Überlegung aus der Feder Platon's vorgetragen? Und erinnert das nicht direkt an den »Dritten Menschen«, den Mr. Russell hier sicherlich nicht mit Absicht evoziert? „(6) Relationen sind unpartikularisierte/unvereinzelte Universalien." Universalien sind solche in Relation zu Partikularien. Und wieder grüßt die Teilhabe oder der »Dritte Mensch«.

In welcher Weise Russell's mitunter mit Bradley's Relationen-Theorie übereinstimmende Aussagen seinen eigenen Weltbildern konform und diese konsistent sein sollen, mögen seine Wiedergänger oder zur Hellsicht Befähigte beantworten. Wenn eine der streitenden Parteien die Frage der anderen Partei gar nicht versteht oder verstehen will und ignoriert, ist ja nicht einmal der Meinungsstreit möglich, geschweige denn eine Schlichtung. „Der Fortschritt der Philosophie scheint zu verlangen, daß sie wie die Wissenschaft lernen sollte, Induktion anzuwenden, um ihre Prämissen anhand der Schlußfolgerungen zu prüfen, zu denen sie führen, und nicht nur anhand ihrer scheinbaren Selbstevidenz. Eine solche Prüfung abzulehnen, heißt anzunehmen – was kein anderer als ein Philosoph annehmen würde –, daß metaphysische Theorien einen größeren Gewißheitsgrad haben als die Fakten der Wissenschaft und des täglichen Lebens."[144] Philosophie als Magd, das haben wir schon lange. Nur hat der Herr jetzt einen andren Namen: Objektwissenschaften. „Man

[144] B. Russell, Collected Papers, 6.358.38–43 (Some Explanations in Reply to Mr. Bradley [1910]): *The progress of philosophy seems to demand that, like science, it should learn to practise induction, to test its premisses by the conclusions to which they lead, and not merely by their apparent self-evidence. To reject such a test is to assume—what none but a philosopher would assume—that metaphysical theories have a greater degree of certainty than the facts of science and of daily life.*

hat immer wieder die Magdrolle der Philosophie im christlichen Mittelalter beklagt, aber eine reine szientistische Befreiung, die ihre Aufgabe in der Analyse, Erklärung und Begründung der vorwiegend naturwissenschaftlichen Theorien sieht, macht die Philosophie erneut zu einer Magd der Wissenschaften."[145] Schlimmer, nun ist sie nicht einmal mehr dem Trivialen ebenbürtig und kann mit phrasenhaften pragmatistischen Totschlagargumenten, die im Vergleich zu den »niederschmetternden Worten« (καταβάλλοντες sc. λόγοι)[146] des als Sophist verschrienen Protagoras geradezu sophistisch klingen, hingestreckt werden. Das ist der Fortschritt der ‚Philosophie' ...[147]

Lassen wir uns das vom Erfinder und Verkünder des sogenannten logischen Atomismus bestätigen, um uns zu versichern, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir feststellen, es handle sich hierbei überhaupt nicht um Philosophie im ursprünglichen Sinne: „Meine eigene Entscheidung zugunsten von Pluralismus und Relationen wurde auf empirischem Boden getroffen, nachdem ich mich überzeugt habe, daß die à priori Argumente im Widerspruch dazu ungültig sind. Aber ich denke, diese Argumente sind nicht ohne eine gründliche Behandlung logischer Typen hinreichend zu widerlegen

[145] R. A. Mall, Essays zur interkulturellen Philosophie, pp. 38–39.

[146] Cf. ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.262.29–263.5 (Protagoras B1).

[147] In H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, p. 111, ließ ich zur Wissenschaft (als durch Spezialisierung = Blickfeldverengung zusammen mit Methoden- und Instrumentenentwicklung systematisiertem Alltag) Platon zu Wort kommen. Sein Resultat: es handelt sich dabei um die Verfahrensweise von gefangenen Troglodyten, die als ver-rückt gelten, Insassen einer geschlossenen Anstalt (Irrenanstalt/Psychiatrie) gleich.

…“[148] „Empirischer Boden“ bedeutet Reflexionsverweigerung. Daß die Theorie logischer Typen oder Typentheorie durch Untersagung von Selbstreferenz auf ein Denk- bzw. Re–flektierverbot hinausläuft, geht damit Hand in Hand. Das habe ich schon in früheren meiner Werke angemerkt.[149]

Hier noch einmal zwei zentrale Forschungsresultate dazu. „‘Das Abstrakte ist abstrakt.’ Während er diese Art von Propositionen loswurde, um gefährliche Ausdrücke loszuwerden, ging Russell sogar weiter als der rigorose Antisthenes von einst.“[150] Ich überlasse es den Mitdenkenden zu beurteilen, was es heißt, daß sowohl ein pluralistischer Realist wie auch ein als monistischer Idealist Geltender hinsichtlich seiner Prädikations- und Relationenlehre mit derselben antiken Kynikergestalt in Verbindung gebracht wird. Könnte es sein, daß auf dem Denkweg diesbezüglich einiges schiefgelaufen ist? „Aber wenn Sie semantische Selbstreferenz syntaktisch

---

[148] B. Russell, Collected Papers, 9.175.4–7 (Logical Atomism [1924]): *My own decision in favour of pluralism and relations is taken on empirical grounds, after convincing myself that the a priori arguments to the contrary are invalid. But I do not think these arguments can be adequately refuted without a thorough treatment of logical types, ...*; cf. o.c., 9.162.32–34.

[149] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 590; idem, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 86[36]–87.

[150] A. Dumitriu, The Logico-Mathematical Antinomies, p. 317: *‘The abstract is abstract’. By getting rid of this sort of proposition, in order to get rid of dangerous expressions, Russell has gone even further than the exacting Antisthenes of old.* Cf. o.c., pp. 315–318 (die o.c., pp. 320–322, geäußerte Problematisierung und Kritik von Metasprachen à la Alfred Tarski (1901/2–1983) geht, wenn ich sie recht verstehe, an den Konzeptionen der Reflexionslogik eines Ulrich Blau oder der von mir entwickelten Strukturtheorie der Re–flexion vorbei und wird hier deshalb nicht aufgenommen); idem, The Solution of the Logico-Mathematical Paradoxes, pp. 63–65; für die in den Artikeln angebotenen Lösungen gilt in etwa, was ich zur Kritik an den Metasprachen sagte. Zu seiner Denotations-Theorie cf. B. Russell, Collected Papers, 4.283–358; 4. 414–427.

verbieten, werden Sie nie ein tieferes Verständnis von Semantik und Selbstreferenz gewinnen. Und Sie werden nie eine formale Logik finden, die Syntax und Semantik des Wahrheitsbegriffs adäquat erfaßt. Mir scheint, daß es diese Logik gibt, und daß es zu ihr keine Alternative gibt. Es ist eine *Reflexionslogik* LR mit sechs Wahrheitswerten und unendlich vielen Reflexionsstufen."[151]

Zur Explikation der Re–flexionsstruktur werden, wie ich in meinem Werk ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹, aufwies, aufgrund der inhaltlichen Bestimmtheit ihres Ausgangspunktes (Inhalt ist die Form des Erkennens per se: Erkenner–Erkanntes) allerdings nur wenige Reflexionsstufen benötigt.[152] Was darüber hinausgeht, ist leere Iteration. Da die Strukturtheorie der Re–flexion mit der Gegebenheit der (nicht wie in den Objektwissenschaften axiomatisch festgelegten, sondern) in unmittelbarer Erfahrung phänomenal gegenwärtigen, unhintergehbaren konstitutiven Ausgangskonstellation der Kognition – Ich und Nicht-Ich; oder wähnen Sie sich etwa als ein Axiom? – anhebt und reflektierend darüber nicht hinauskommt, setzt sich an dem Punkt, an dem sich die Rekursion ohne zusätzlichen Informationsgewinn wiederholt, die theoretische Erkenntnis der Voll-Endung und Wissensgrenze als eindeutiger, exakt umrissener und feststehender Gedanke, gleich einer stehenden, durch ständig nachfließendes Wasser gebildete Welle, ab. Wie bei allem und jedem Terminierten (Begrenzten), wird dabei auch

---

[151] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 11.

[152] Cf. dazu H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens; zusätzlich die Abbildung mit Text in idem, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 368–369, wobei die höchste Stufe, die Meta-Koinzidenz, wenn man es auf die Spitze treibt, sogar die allerhöchste Stufe, der Meta-Kollaps, in der Abbildung des letztgenannten Werkes aus thematischen Gründen nicht dargestellt sind.

ein Exterminiertes (Ausgegrenztes) gesetzt, das als Gegensatz zum Terminierten bzw. Terminierbaren definitionsgemäß das Indeterminierte bzw. Indeterminierbare sein muß: begriffsgebundenes Wissen und das, was es nicht ist, beide wiederum als Gewußte. Die Grenze liegt also innerhalb unseres Bewußtseins (Grenzbewußtsein), was von höchster Bedeutung für die Philo-Sophie als Gesamt von Theorie und Praxis ist, weil dadurch nicht nur die Perfektibilität des Philo-Sophen zum Sophós erwiesen wird, sondern auch die praktische Operation, die dazu erforderlich ist.[153]

Der aus der rein formalen Sichtweise der Logik stammende Vorwurf, daß die selbstreferentiell verfahrende Rekonstruktion des *cognitional frameworks* aufgrund der endlosen Wiederholbarkeit der immer gleichen Gedankenschleife (*progressus ad infinitum*) unabgeschlossen bleibe und deshalb ungültig sei,[154] basiert auf einem mangelhaften oder fehlenden transzendentalen Methodenbewußtsein: eine solche syllogistische Mechanik ohne Realitätsbezug kann sich entweder nur endlos im Kreise drehen oder ziellos im Unbestimmten verlieren. Der diesbezüglich gebetsmühlenartig vorgebrachte Vorwurf der Unabgeschlossenheit ist gnoseologisch nicht nur grundlos, sondern auch unlogisch, denn was noch nicht

---

[153] Cf. H. P. Sturm, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 116–117, 125–127; idem Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 148, 164; idem, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 83–85, 415–416; 585–590. In der soziologischen Systemtheorie wurde diese aus der konsequenten Re–flexion hervorgehende Struktur und was daraus zu folgern wäre, in etwa beschrieben, doch aufgrund einer immanentistischen Voreingenommenheit zugunsten eines einseitigen Differentismus nicht nur abgelehnt, sondern für bedrohlich erklärt, cf. o.c., pp. 214–216, mit langem, kürzere Auslassungen enthaltenden Zitat aus N. Luhmann / P. Fuchs, Reden und Schweigen, pp. 72–74.

[154] Hinweise darauf aus der Forschungsliteratur in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 113, 337, 470.

abgeschlossen ist, könnte es ja noch werden, der Opponent müßte als Argument nämlich die Unabschließbarkeit ins Feld führen. Damit hätte er sich jedoch selbst widersprochen, weil er der Form nach, und zwar apodiktisch, ein abschließendes Urteil zur Unabgeschlossenheit des metatheoretischen Zirkels geäußert hätte und damit – *nolens volens* – auf der Seite der vorgeblich falsifizierten Unabschließbarkeit stünde, die eben einen endgültigen Abschluß bedeutet: ein stets gleich bleibender, feststehender Gedanke.

Zenon schon hat anhand der von ihm erdachten Argumente, es sollen 40 so genannte Paradoxien gewesen sein,[155] gezeigt, daß es, ich drücke es einmal völlig untertrieben aus, daß es gar nicht so einfach ist, sinnlich Wahrgenommenes für wahr zu halten, d.h. den von A nach B Laufenden und bei B Ankommenden als dort niemals Ankommenden zu erweisen (erste Bewegungsparadoxie Zenon's). „Zenon ist unbestreitbar, außer wir bekennen uns zur Idealität von Raum und Zeit. Akzeptieren wir den Idealismus, akzeptieren wir den konkreten Zuwachs an Erkenntnis/Verständnis (*percibido*) und wir werden der Wucherung von Abgründen der Paradoxie entgehen."[156]

---

[155] Cf. Proklos, In Platonis Parmenidem Commentaria 664.17–18, ⟨ed.⟩ C. Steel, 1.89; ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.251.6–8 (Zenon A15); Simplikios, In Aristotelis Physicorum Commentaria 1.3, ⟨ed.⟩ H. Diels, 1.139.5–6; ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.256.3–5 (Zenon B2), spricht von vielen (logischen) Angriffen (πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα).

[156] J. L. Borges, Obras Completas 1923–1972, p. 248 (La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga): *Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo, aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido, y eludiremos la pululación de abismos de la paradoja.* Die deutsche Übersetzung von *crecimiento concreto de lo percibido* mit „Wirklichkeitszuwachs durch Wahrnehmung" in ⟨tr.⟩ Gesammelte Werke 5/1, p. 114, ist widersinnig, da es keinen Wirklichkeitszuwachs geben kann, und unzutreffend, was den metaphysischen

Entgegen gestriger, heutiger und übermorgiger Forscher, die vorgeben, das Problem sei auf Bewegung zu reduzieren und die Widersprüche seien auf der Basis der mittlerweile entdeckten Infinitesimalrechnung und Limesbetrachtung gelöst,[157] wurde es vielmehr nur umformuliert, geht es dabei doch um die Grundmusterproblematik des Wissens von Wirklichem überhaupt, die Denkbarkeit von einzelnem, mehrerem und deren Verhältnis, also exakt um das hier zur Debatte stehende Thema von Relata und Relation. „So hat sich auch jedesmal, wenn die mathematische Erfassung des Infiniten eine schnelle und große Ausdehnung erfahren hat, bei der Erfindung der Infinitesimalrechnung durch Newton [1642–1727] und Leibniz [1646–1716] und bei der Schöpfung der Mengenlehre durch *Georg Cantor* [1845–1918], dieselbe Erscheinung wiederholt, daß sich aus einer laxen Behandlung der neuen Methoden innerhalb der Mathematik selbst Schwierigkeiten ergaben, die aus der Sache heraus zu dem Bedürfnis einer exakteren Behandlung führten, daß aber jedesmal zu gleicher Zeit das Interesse an den Paradoxien Z.s [Zenons] auch bei den Mathematikern wieder erwachte. Jedesmal führte dies auch zu dem Glauben, daß man mit den so erarbeiteten exakteren Methoden die Paradoxien Z.s endgültig auflösen könne, während in Wirklichkeit die (im weiteren Sinne) erkenntnistheoretische Antinomie, aus der sie

Gehalt betrifft, weil im Idealen keine Wahrnehmung stattfindet.

[157] Cf. J. Mansfeld, Die Vorsokratiker, 2.20–24, Vorwort zu Text und Übersetzung. Die Zenonischen Paradoxien selbst, deren es nicht nur solche zur Bewegung gibt, wie antike Kommentare dazu, sind o.c. 2.26–55, herausgegeben und übersetzt. Zur Prüfung meiner Argumentation hier sollten sie unbedingt vergleichend zur Kenntnis genommen werden. Man ziehe auch folgende Artikel verächtlichen Tenors zu Rate: J. Dillon, New Evidence of Zeno of Elea?; idem, More Evidence on Zeno of Elea? Auf diese beiden Beiträge werde ich anläßlich der altchinesischen Míng-Jiā-Dialektik noch zurückkommen.

hervorgegangen sind, durch die neuen Auflösungsversuche nur noch klarer geworden ist.“[158]

Deshalb führe ich hier die Aussage eines Avantgardisten und Schwergewichts mehrwertiger und vor allem mehrstufiger Logik und nicht eines der zahllosen konventionellen ebenenhaft-objektlogisch operierenden oder der selbsternannten, vermeintlichen Logiker an, Philologen oder Doxographen, die sich als solche aufspielen – die helleno-, indo- und sinospezifische Philosophiewissenschaft ist voll davon –, eine Aussage, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Dabei möchte ich aber, was der zitierte Logiker gewußt und hoffentlich auch verstanden hat – zwischen wissen und verstehen ist nämlich ein himmelweiter Unterschied –, betonen, daß zwar alle Lösungsversuche echter ‚Paradoxien‘ durch Mathematisierung bzw. Symbollogik, besonders der auf die kognitive Grundproblematik von Einheit–Vielheit, Identität–Differenz, Kontinuität–Diskretheit etc., wie sie in den eleatischen Paradoxien der Bewegung oder der Dicke[159] vorliegt, eine neue Darstellungsform der Antinomien (ἀντινομία) bieten und dadurch deren Bildeprinzipien aus einem bestimmten Blickwinkel, dem der höchsten Abstraktion, bestenfalls aufhellen, mehr aber nicht, schlechtestenfalls jedoch verdunkeln, da einerseits alle Definitionen mathematischer und logischer Symbole und Konventionen auf natürlichen Sprachen beruhen, demzufolge deren Strukturmerkmale tragen,

[158] K. v. Fritz, Schriften zur griechischen Logik, 1.96 (IV. Zenon von Elea); meine Erläuterungen innerhalb eckiger Klammern; dem letzten Halbsatz kann ich hinsichtlich der etablierten Erkenntnistheorie allerdings nicht uneingeschränkt zustimmen; eine Liste der Forschungsliteratur zu Zenon findet sich in o.c., pp. 96–97; dort auch Verweise auf noch umfangreichere Literaturverzeichnisse zum Thema.

[159] Cf. K. v. Fritz, Schriften zur griechischen Logik, 1.83–87 (IV. Zenon von Elea).

nur eben verdeckt vom Schein ihrer Eindeutigkeit, und andrerseits Zahlen, Symbole und Operatoren reine Ideengebilde (‚Hirngespinste') sind, deren Verhältnis (Relation) sowohl zur konkreten Mental- als auch zur Sinnenwirklichkeit, den Bedeutungen (Sinngehalten) und dem Bedeuteten (Wahrnehmbaren), schlechthin unerklärlich ist – das nackte Skelett des »Dritten Menschen« sozusagen auf den Plan tritt –, doch grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sind, weil sie sich auf die Teratologie von Definition, Konnotation und Denotation gar nicht einlassen, der Sache im wahrsten Sinne des Wortes nicht auf den Grund, nicht zu(m) Grunde gehen.

„Zenons Paradoxie wird gewöhnlich mit dem Hinweis abgetan, daß unendlich viele Summanden endliche Summen ergeben können, z.B.:

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\cdots=1$$

Das ist natürlich reine Augenwischerei. Es geht hier nicht um eine mathematische Gleichung, sondern um die Frage, ob den mathematischen Summanden unendlich viele reale Zeitabschnitte entsprechen, die nacheinander effektiv durchlaufen werden, wobei in jedem Abschnitt unendlich viele Unterabschnitte

$$\frac{1}{2n}+\frac{1}{4n}+\frac{1}{8n}+\cdots=\frac{1}{n}$$

effektiv durchlaufen werden u.s.w. Kann ein vernünftiger Mensch glauben, daß die Relation “früher als” in jedem beliebig kleinen Zeitabschnitt unfundiert ist? Dann käme ein zeitlicher Ablauf nie in Gang! Vielleicht ist es vernünftiger, zu glauben, daß Raum und Zeit gequantelt sind, daß Sprünge von einer Position in die nächste durchs reine Nichts hindurchgehen. Dann gibt es streng genommen keine Bewegung: Innerhalb eines Zeitquants, bzw Raumzeitquants, bewegt sich nichts und zwischen zwei benachbarten Quanten gibt es nichts. Mir scheint, jede Bewegung ist eine Zumutung

an die Vernunft: Sobald wir uns ein vernünftiges, d.h. mathematisches Bild von ihr machen, setzen wir eine *ganz bestimmte* endliche oder unendliche Zahl X von scharf individuierten Bewegungszuständen voraus. Da stimmt etwas nicht! Jede Wahl von X ist eine mehr oder minder nützliche Fiktion. Und wenn jedes X fiktiv ist, so ist jede vernünftige Beschreibung einer Bewegung falsch! Zenon hat das erkannt und jede Bewegung geleugnet; er hat sich auf die Vernunft verlassen. Zur gleichen Zeit wurde Buddha (zwischen 6.–4. Jh.) nach der Struktur von Raum und Zeit gefragt; er hat geschwiegen. Wir wissen es auch nicht. Niemand hat die einfachste Bewegung verstanden."[160]

Welch genialischen Lösungsansatz der Zenonischen Bewegungsparadoxien Bertrand Russell unterbreitete, habe ich bereits in meinem umfangreichen Erstlingswerk angemerkt.[161] Wenigstens mit deren Kernaussage möchte ich den Mitdenkenden hier zu denken geben, falls es dabei etwas zu denken gibt: „Die Leute pflegten zu denken, daß wenn sich ein Ding verändert, es sich in einem Zustand der Veränderung befinden muß, und daß wenn sich ein Ding bewegt, es in einem Zustand der Bewegung ist. Das ist nun als Fehler erkannt. Wenn sich ein Körper bewegt, ist alles, was gesagt

[160] U. Blau, Die Paradoxie des Selbst, p. 192; Absätze und fehlender Punkt nach „bzw" sind so im Original vorfindlich; ähnliche Argumentation in idem, Zenon; idem, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, pp. 45–49; idem, Grundparadoxien, grenzenlose Arithmetik, Mystik, pp. 67–104, 261–282; idem, Oldest Paradoxes, Future Mathematics and Mysticism, pp. 1291, 1302–1308, letztere beiden Studien bieten den Versuch eines mathematischen Lösungsansatzes, von dem ich allerdings nicht sagen kann, welcher erkenntnistheoretische Stellenwert ihm von seinem Entwickler zuerkannt wird.

[161] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 439–444; dort auch einige weitere Bemerkungen zu den Bewegungsparadoxien aus der Sekundärliteratur und Feststellungen zu ihrer denkerischen Unlösbarkeit.

werden kann, daß er zu einem Zeitpunkt an einem Ort und zu einem anderen an einem anderen ist. … Bewegung besteht nur aus der Tatsache, daß Körper manchmal an einem Ort und manchmal an einem anderen sind, und daß sie an dazwischenliegenden Orten zu dazwischenliegenden Zeiten sind. Nur diejenigen, die durch den Sumpf philosophischer Spekulationen zu dieser Thematik gewatet sind, können erkennen, welche Befreiung von antiken Vorurteilen mit diesem einfachen und schlichten Allgemeinplatz einhergeht."[162]

Die Rechtfertigung für seinen diesbezüglichen Possen liefert der Meister ganz kokett in Zusammenhang mit der Zenonischen »Schildkröte«, indem er eingesteht, daß sich aufgrund seiner richtigen Annahmen, die im Gegensatz zu denen der Philosophen der vergangenen 2000 Jahre und mehr (*there is no good word to be said for the philosophers of the past two thousand years and more*), die zu „absoluten Widersprüchen" (*absolute contradictions*) führten, nur „Merkwürdigkeiten" (*oddities*) einstellten, von denen einige allerdings „sehr merkwürdig" (*very odd*) seien.[163] Diese Merkwürdigkeiten ergäben sich nach Russell's Auffassung von der Unendlichkeit in der Mathematik, „daß die Zahl endlicher Zahlen unendlich

[162] B. Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, p. 84 (V. Mathematics and the Metaphysicians): *People used to think that when a thing changes, it must be in a state of change, and that when a thing moves, it is in a state of motion. Thi is now known to be a mistake. When a body moves, all that can be said is that it is in one place at one time and in another at another. … Motion consists merely in the fact that bodies are sometimes in one place and some times in another, and that they are at intermediate places at intermediate times. Only those who have waded through the quagmire of philosophic speculation on this subject can realise what a liberation from antique prejudices is involved in this simple and straightforward commonplace*. Cf. o.c., p. 89.

[163] Cf. B. Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, p. 90 (V. Mathematics and the Metaphysicians).

ist.“[164] Und das wiederum aus der Einsicht, daß es so viele gerade Zahlen wie Zahlen insgesamt gäbe, da jede Zahl verdoppelt werden könne, was mit Hilfe zweier parallelen Zahlenreihen von jeweils einer Zahl und ihrem doppelten Wert deutlich werde.[165]

Bereits William James (1842–1910), US-amerikanischer Professor für Psychologe und Philosophie, konterte diese Behauptung, die ausschließlich auf der Basis einer mathematischen Konvention beruht – wer könnte denn über das Unendliche irgendwelche konkreten Aussagen treffen? – mit folgendem Gedankengang, den ich ausführlich zitiere: „Die Abhilfe liegt für Herrn Russell, wenn ich ihn recht verstehe, in der Feststellung, daß die Reihen von in Frage kommenden Punkten auf beiden Strecken unendlich zahlreich aufgefaßt werden, und daß, wo unendliche Mengen zur Debatte stehen, es falsch sei zu sagen, daß das Ganze größer als der Teil sei. Denn für alle Punkte und jeden Punkt, der von der Schildkröte durchquert wird, gibt es einen Punkt, der von Achilles zum entsprechenden Zeitpunkt durchquert wird, und die exakte Korrespondenz jeder der drei Mengen von Punkten mit den beiden anderen, Punkt für Punkt, macht aus ihnen aus numerischer Sicht ähnliche und gleich umfangreiche Mengen. Es gibt auf diese Weise keinen wiederkehrenden ‘Rest’ des Vorsprungs der Schildkröte, den Achilles nicht aufholen kann, den er indefinit verkleinern, aber

[164] B. Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, p. 86 (V. Mathematics and the Metaphysicians): *that the number of finite numbers is infinite*.

[165] Cf. B. Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, p. 86 (V. Mathematics and the Metaphysicians): … *there are just as many even numbers as there are numbers altogether, since every number can be doubled. This may be seen by putting odd and even numbers together in one row, and even numbers alone in a row below…*

nicht einholen kann. Es herrscht Übereinstimmung bis zum Schluß [wörtlich: Die (Geschäfts-)Bücher sind bis ans Ende ausgeglichen.]. Der letzte Punkt auf Achilles' Strecke, der letzte Punkt auf der der Schildkröte und der letzte Zeitpunkt des Rennens sind Endpunkte, die mathematisch übereinstimmen. … Es scheint mir, als ob Herr Russell's Erklärungen dem wirklichen Problem ausweichen, das ausschließlich die 'werdende', nicht die 'bleibende' Variante betrifft, die er allein im Blick hat, wenn er das Rennen bereits als beendet annimmt und denkt, daß das einzige verbleibende Problem das des numerischen Vergleichs der Strecken ist. Das wirkliche Problem dürfte fast physi(kali)sch sein, da es mit dem Prozess der Strecken-*Bildung* einhergeht. Außerdem werden keine zwei Strecken benötigt – die jedes Läufers allein oder auch des Ablaufs leerer Zeit schließen die Schwierigkeit ein, ein Ziel zu erreichen, wenn sich ein zuerst zu durchquerendes Intervall permanent reproduziert und sich einem in den Weg stellt."[166]

---

[166] W. James, Some Problems of Philosophy, pp. 180–182: *The remedy, for Mr. Russell, if I rightly understand him, lies in noting that the sets of points in question are conceived as being infinitely numerous in both paths, and that where infinite multitudes are in question, to say that the whole is greater than the part is false. For each and every point traversed by the tortoise there is one point traversed by Achilles, at the corresponding point of time; and the exact correspondence, point by point, of either one of the three sets of points with both the others, makes of them similar and equally copious sets from the numerical point of view. There is thus no recurrent 'remainder' of the tortoise's head-start with which Achilles cannot catch up, which he can reduce indefinitely, but cannot annul. The books balance to the end. The last point in Achilles's path, the last point in the tortoise's, and the last time-instant in the race are terms which mathematically coincide. … It seems to me however that Mr. Russell's statements dodge the real difficulty, which concerns the 'growing' variety of infinity exclusively, and not the 'standing' variety, which is all that he envisages when he assumes the race already to have been run and thinks that the only problem that remains is that of numerically equating the paths. The real difficulty may almost be called*

Wenn Bewegung mit Vernunft nicht zu fassen ist, dann selbstverständlich auch nicht ihr Oppositum, da dieses, wie gezeigt, an der De–Finition unvermeidlich beteiligt ist. Da aber alles Seiende entweder in Ruhe oder Bewegung ist, die polaren Zustände in seine Bestimmung unabwendbar miteingehen, und sei es nur akzidentell, ich erinnere an das »laufende Pferd« Stilpon's, ergibt sich allein daraus die notwendige Konsequenz, daß letztlich kein Sinnen- und Gedankending rational erfaßt werden kann, es also irrational, eine Fiktion ist. „Aber vielleicht ist jede konkrete Bewegung pure mentale Zwangsillusion? Dann hätten Parmenides/Zenon ja völlig recht und Aristoteles unrecht! Warum sieht das nicht jeder auf den ersten Blick? Weil uns archaischen Vierbeinern konkrete Bewegungen ungleich wichtiger sind und realer erscheinen als alle abstrakten Bewegungsrätsel."[167] Das Wesen des Wirklichen als Unwesentliches und Unwirkliches: verkehrte Welt (विवर्तजगत् *vivarta-jagat*). Der Gestus eines alten Kynikers, konfrontiert mit den Bewegungsparadoxien nichts zu sagen, sondern nur aufzustehen, einherzugehen und auf diese Weise den Sophisten durch Anschaulichkeit ihre Dummheit vorzuhalten,[168] fällt schlicht auf diesen selbst zurück.

---

physical, for it attends the process of formation *of the paths. Moreover, two paths are not needed — that of either runner alone, or even the lapse of empty time, involves the difficulty, which is that of touching a goal when an interval needing to be traversed first keeps permanently reproducing itself and getting in your way.* Cf. J. L. Borges, Obras Completas 1923–1972, pp. 244–248 (La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga); o.c., pp. 254–258 (Avatares de la tortuga), wo die Prädikationsparadoxie von Francis H. Bradley, o.c., p. 257, berücksichtigt ist; ⟨tr.⟩ Gesammelte Werke 5/1, pp. 107–114; 122–129; 126–127.

[167] U. Blau, Grundparadoxien, grenzenlose Arithmetik, Mystik, pp. 69–70; idem, Oldest Paradoxes, Future Mathematics and Mysticism, p. 1302.

[168] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.68: ὅθεν καὶ

„Logisch-mathematische Strukturen sind, und bestehen aus, Objekten, mit *ganz bestimmter* Identität: $a = b$ oder $a \neq b$, *tertium non datur.* Solche Objekte gibt es immer wieder scheinbar und unvermeidlich im physischen Universum. Letztlich gibt es sie weder physisch in Raum und Zeit noch mental in der Zeit, sondern nur im raumzeitlosen Universum der reinen Mengen, und dort bewegt sich absolut nichts. Raum und Zeit und die Dinge in Raum und Zeit haben keine scharf getrennten Teile, weder endlich noch unendlich viele, weder Punkte noch Intervalle noch sonstige Strukturen. Das ist der gemeinsame Fluchtpunkt der dunklen Vermutungen von Heraklit, Parmenides und Platon, und – vielleicht – ein ferner Lösungsschimmer meiner Paradoxien."[169]

Durch Re–flexion wurden diese, hochverehrter Logiker, schon längst gelöst, indem erkannt wurde, daß sie nicht gelöst werden können, wovon ich ausgehe, daß Sie das sehr wohl wissen. Denn der Mengentheorie liegen genau diejenigen Strukturen zugrunde (Klassenzugehörigkeit oder nicht), die Platon unter der Überschrift Teilhabe von einzelnem an einer Gesamtheit diskutierte und letztlich verwarf.[170] Damit

---

τῶν παλαιῶν τις κυνικῶν τοὺς κατὰ τῆς κινήσεως ἐρωτώμενος λόγους ἀπεκρίνατο μὲν οὐδὲ ἕν, ἀναστὰς δὲ περιεπάτει, δι' αὐτῆς τῆς ἐναργείας τὴν ἄνοιαν τοῦ σοφιστοῦ ὀνειδίξων. Idem, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.244.

[169] U. Blau, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 49; ich mache auf die im wiedergegebenen Text enthaltene Beschreibung der Kognitionsstruktur aufmerksam, die der zitierte Logiker, seiner Perspektive gemäß immer in mathematisch-logischer Terminologie gibt; eine Allegation solcher Stellen in seinem Werk wurde bereits angeführt; das raumzeitlose Universum der reinen Mengen entspricht dabei in etwa dem Platonischen Noûs samt dessen Partikularaspekten, den Ideen, cf. idem, Grundparadoxien, grenzenlose Arithmetik, Mystik, pp. 13–41.

[170] Zur Mengen- oder Klassentheorie sollte man die theoretischen

ist man an der Grenze, der äußersten Stelle des denkerisch Wißbaren angelangt, von da an jemand nach Platon füglich erst Philo-Soph genannt werden kann.[171] Wird nämlich das Bildeprinzip des fundamentalen Widersinns dessen, was wir Realität nennen, durchblickt, stellt sich dadurch auch die Einsicht ein, wie dieser, der theoretisch nicht gelöst, praktisch aufgelöst werden kann.

Dazu ist es nötig, sich die Operation zu vergegenwärtigen, durch die der vermeintliche Paralogismus des BewußtSeins zu decouvrieren ist: Relatives wird gemäß der dogmatischen Wahrheitsforderung des Doktrinärs absolut genommen. Dies gilt in unserem Falle sowohl für die Relation wie für die Relata. Daß durch diese Dichotomisierung ein Dilemma entstehen muß, dürfte jedem einleuchten, der seine Vernunft nur einigermaßen zu gebrauchen weiß. Den Pluralisten und Realisten, realistischen Pluralisten *et vice versa* allerdings nicht, für sie sind Sachen und Sachverhalte fraglos unbedingt, d.h. absolut, selbst unter der Bedingung, daß es dafür Bedingungen gibt, daß sie also irgendwie relational sind, da Wissen Relationalität impliziert, weshalb es auch sinnlos ist, mit ihnen darüber zu debattieren.[172]

Problematisierungen von F. H. Bradley, Collected Works, 7.168–196 (The Principles of Logic 1), zur Kenntnis nehmen, wobei besonders die verräterische Metapher »Herde« (*flock*) und »Umzäunung/Zaun/Gatter« (*fence*) in Sachen Klassen und Mengen zu denken geben müßten, worauf ich in Zusammenhang mit der extensionalen Semantik (ES) von A. K. Gangadean noch zu sprechen kommen werde.

[171] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, p. 167^{256}.

[172] Ein ausgezeichnetes Beispiel einer Denksportaufgabe zur Entwirrung von Falschem und Richtigem ist die vom Physik-Nobelpreisträger Max Planck (1858–1947) getätigten Äußerungen zum Absoluten. Zwar vertritt dieser, M. Planck, Vorträge, Reden, Erinnerungen, p. 70 (Wissenschaftliche Selbstbiographie): „Der oft gehörte Satz: »Alles ist

Vielleicht gilt hier die perspektivische Wahrheit à la Nietzsche? Das sind Wahrheiten (Plural), allenfalls also Teilwahrheiten und Teilwahrheiten sind *per definitionem* zwangsläufig Teilunwahrheiten. „Genau genommen sind alle Halbwahrheiten keine Wahrheiten und »Es ist mehr oder weniger wahr« meint in Wirklichkeit, »Es ist eingeschränkt wahr« oder »mehr oder weniger davon ist wahr, obwohl es als ganzes unwahr ist«."[173]

Aber da wären doch noch die relativen Wahrheiten. Mit

---

relativ« ist ebenso irreführend wie gedankenlos." Doch gleich im nächsten Satz lesen wir: „So liegt auch der sog. Relativitätstheorie etwas Absolutes zugrunde, nämlich die Maßbestimmung des Raum-Zeitkontinuums, und es ist gerade eine besonders reizvolle Aufgabe, das Absolute ausfindig zu machen, welches einem vorliegenden Relativen erst seinen Sinn verleiht." Eine unbedachte Formulierung, denkt man spontan. Aber nein, o.c., p. 115 (Vom Relativen zum Absoluten), bekommt man die Bestätigung für diese Verflechtung von logischer Richtigkeit und objektivistischer Fehleinschätzung: „Daß die Relativitätstheorie tatsächlich zur Auffindung eines Absolutwertes der Energie geführt hat, ist schon früher zur Sprache gekommen, … man kann ebensowenig alles relativieren, wie man alles definieren oder alles beweisen kann. Denn wie bei jeder Begriffsbildung von mindestens einem Begriff ausgegangen werden muß, der keiner besonderen Definition bedarf, und wie jede Beweisführung von einem Obersatz Gebrauch machen muß, der ohne Beweis als zutreffend anerkannt wird, so knüpft jedes Relative im letzten Grunde an etwas selbständiges Absolutes an. Sonst schwebt der Begriff oder Beweis oder das Relative in der Luft, ähnlich wie ein Rock, für den kein Nagel zum Aufhängen da ist. Das Absolute stellt den notwendigen festen Ausgangspunkt dar; derselbe muß nur an der richtigen Stelle gesucht werden." Darauf ist mit O. Oesterle, Goldene Mitte, p. 17, zu antworten (Schriftfettung durch Schrägstellung ersetzt): „Wenn man … zusammenfaßt, kann man mit sehr großer (fast absoluter!) Sicherheit behaupten, daß die Relativität das Gegenteil der Verabsolutierung ist und daß *in der Natur keine absoluten, idealen Gegenstände mit null- oder unendlichen Parametern existieren können (…). Trotzdem* gibt es in den Naturwissenschaften viele Beispiele dafür, daß solche Parameter als Bestandteile von modernen »Standardmodellen« der Physik, Kosmologie usw. angewendet werden."

denen steht es genauso. Wenn in der ernstzunehmenden Erkenntnistheorie von »relativer Wahrheit« gesprochen wird, dann sinnigerweise in der Bedeutung von relativ zum einen oder anderen Kategoriengefüge (*categorial framework*).[174] Kategoriensysteme sind aber grundsätzlich nicht beweisbar, das hat nicht erst Kurt Gödel (1906–1978) für mathematische Formalsysteme aufgewiesen. Mit dem Beweis der Unbeweisbarkeit sind Weltbilder aber bewiesen – als unbeweisbar eben –, nur möchte das weder der interessierte Laie noch der qualifizierte Fachmann wahrhaben, weil sie die schlüssige Demonstration eines negativen Tatbestands für die Negation der schlüssigen Demonstration des Tatbestands halten.

Mit den Mitteln der Re–flexion ist es in nur wenigen Denkschritten möglich, die Unmöglichkeit transzendentaler Deduktionen aufzudecken, indem gezeigt wird, daß die zur Ableitung notwendigen beiden Kriterien der Komplettheit (Ausschließlichkeit) und Konsistenz (Stimmigkeit) bzw. der Kohärenz (Zusammenhang) von *categorial frameworks* nicht gleichzeitig erfüllt werden können. Wird der Versuch des Beweises ausnahmslos mit den Elementen des *frameworks* selbst geführt (Demonstration der Alleingültigkeit), kann es zwar als komplett, doch nicht als kohärent/konsistent erwiesen werden, da der ‚Beweis' auf einem *circulus vitiosus* (κύκλῳ ἀπόδειξις; ὕστερον πρότερον / चक्रकाश्रय *cakraka-āśraya;* इतरेतराश्रय *itaretara-āśraya*) basiert; das Zu-Beweisende wird zugleich als Beweisendes hergenommen. Wird er mit Elementen

[173] F. H. Bradley, Collected Works, 7.19 (The Principles of Logic 1): *In strictness of speech all half-truths are no truths, and, "It is more or less true," really means, "It is true with a qualification," or "More or less of it is true, though as a whole it is not true."* Cf. idem, o.c., 9.503 (Appearance and Reality): … *relative truth, useful opinion, and validity,* … („… relative Wahrheit, nützliche Meinung und Gültigkeit/Stichhaltigkeit, …"

[174] Cf. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 22–27.

eines anderen *frameworks*, mit etwas von außerhalb also, geführt, scheint es zwar so, als könnte man es als kohärent/konsistent erweisen, doch nicht als komplett und exklusiv, weil es Elemente aus mit ihm unvereinbaren – da mit ihm nicht übereinstimmenden, in es nicht aufgenommene oder in ihm nicht vorkommende – Kategoriensystemen übernehmen müßte. Die nicht vorhandene Komplettheit, d.h. Unabgeschlossenheit läuft, weil sie für jedes Theoriegebäude gilt, letztlich auf einen *regressus ad infinitum* (εἰς ἄπειρον ἐκβάλλειν/ἔκπτωσις / अनवस्था *anavasthā*) hinaus. Für *categorial frameworks* treffen beide Unmöglichkeiten also generell zu.[175] Vor diesem Hintergrund wird das erstaunliche Urteil zum Glauben an die Wissenschaft durch einen ihrer herausragenden Köpfe unmittelbar einsichtig. „Viele Bewunderer der Wissenschaft meinen, sie unterscheide sich gerade darin von der Religion, daß sie Glauben durch Vernunft ersetzt. Eben diese Meinung ist nach meiner Ansicht eine Äußerung ihres Glaubens. Wir dürfen nur den Begriff des Glaubens nicht zu eng fassen …“[176]

Es müßte einigermaßen nachdenklich stimmen, daß erst der diffizile und umständliche mathematische Unvollständigkeitsbeweis ersonnen werden mußte, um zumindest einige Grübler davon zu überzeugen, daß jede Theorie über Gegenständliches eine Mär ist. Verstehen wollen und können sie es dennoch nicht. Selbst vorwiegend oder sogar ausschließlich

[175] Cf. R. Puligandla, Pratītya-Samutpāda of Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions; idem, Fundamentals of Indian Philosophy, pp. 86–87; idem, How Does Nāgārjuna Establish the Relativity of All Views?; idem, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 49–50.

[176] C. F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, p. 4; cf. H. P. Sturm, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultural Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 81–107.

historisch orientierten Zeitgenossen müßte das bei Paradigmenwechseln auffallen, indem ‚gültige' Wissens(chafts)modelle von vermeintlich besseren, ‚wahreren', in Wahrheit aber nur von anderen – der maßgebliche Bezugspunkt, die Wirklichkeit an sich, ist ja nicht, die meisten vermeinen irrtümlicherweise, noch nicht, bekannt, sonst könnte man doch alles Forschen und Suchen augenblicklich einstellen –, nun ‚gültigen' Wissens(chafts)modellen abgelöst, i.e. für teilweise oder vollständig unvollständig oder ungültig erklärt werden. Und wie das alte vom neuen Paradigma ‚verbessert' oder endlich abgelöst wird, geschieht es mit dem neuen durch das noch neuere *ad infinitum*. Aus Falschem Falsches.

Von Objektivismuspredigern wird in dieser Sache gern der unter dem Namen »asymptotisches Approximationspostulat« bekannte Wissenschaftsmythos unters Volk gestreut. Dessen doppelte Widersinnigkeit, daß a) eine asymptotische, die eine unendliche Annäherung ist, niemals ans Ziel kommt und daraus b) folgend, daß unter der Annahme einer in den und durch die Wissenschaft(en) stattfindenden Prozeß der (theoretischen) Annäherung das Ziel generell nicht bekannt ist – warum sollte ich mich sonst annähern müssen? – und deshalb nicht gewußt werden kann, ob man sich ihm annähert oder nicht, wurde bereits in einer anderen meiner Schriften angemerkt. Wie gerade aufgewiesen, ist es logisch hingegen beweisbar, daß es den Objektwissenschaften auf keine Weise und grundsätzlich nicht gelingen kann, des ihr vorschwebenden Ziels, des Wahren oder Wirklichen selbst und an sich, jemals habhaft zu werden.[177] Die Strukturtheorie der Re–flexion kann diesen negativen Sachverhalt wenigstens auf ihrer, einer Metaebene, als unverlierbaren in Anspruch nehmen:

[177] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 530.

gedankliche Nicht-Korrigierbarkeit („… *is not* intellectually *corrigible*.“[178]).

Es sagt eine Ikone physikalischer Welterklärung: „Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist.“[179] Mit der ‚Wahrheit‘ vertraut gemacht? Warum halten Wissenschaftler wie Laien die neue Theorie nun für ‚wahrer‘? Ganz einfach: weil man Wahrheitstheorie mit Bewährungstheorie verwechselt. Denn die aus welchem ir-rationalen Grund auch immer getroffene Wertung in Anbetracht der Funktionalität und Praktikabilität einer Theorie in der technischen oder alltäglichen Anwendung drängt die Frage nach dem ‚Wahrsein‘ aus der Vernünftigkeit, die unter Auf-sicht der Verständigkeit alleiniger Beurteilungsmaßstab in der Epistemologie zu sein hat, in den Bereich der Nützlichkeit. Und was der eine als nützlich vermeint, stellt sich dem andern als unnütz und dem übernächsten gar als schädlich dar.

Demnach ist das Weltbild des Voodoo-Zauberers – Remember »Voodoo Child«! – wie auch der Schar der durch ihn Beglückten genauso wahr bzw. unwahr wie das des Elementarteilchenphysikers und der Masse der Objektivismusgläubigen, indem sie das Wahre oder die Wirklichkeit gar nicht kennen, sondern nur ein Bild von etwas haben, zu dem das Original des Abzubildenden fehlt: Bild von nichts. Hauptsächliche Triebfeder für diese pandemische Verkennung ist die Religion des Evolutionismus, eine, wie man annehmen

---

[178] F. H. Bradley, Collected Works, 9.483 (Appearance and Reality); cf. o.c., 9.482–485.

[179] M. Planck, Vorträge, Reden, Erinnerungen, p. 64 (Wissenschaftliche Selbstbiographie).

könnte, über die Natur und sogar über das Geistige, über alles, und wer weiß, vielleicht sogar noch über den Lieben Gott gestülpte, einem kruden Materialismus und (Markt-) Mechanizismus huldigende Wirtschafts~~theorie~~ideologie der Habgier, Kon(tra)kurrenz, Übervorteilung, Skrupellosigkeit und Infamie. Fehlt Metatheorie, herrscht Willkür – oder keine Ethik ohne Metaphysik.

Der Paradigmenpluralismus bzw. die Paradigmenrivalität, die Gleichzeitigkeit von unterschiedlichen oder sich widersprechenden und gegenseitig ausschließenden Theoremen oder Theorien stellt nur die simultane Darstellungsweise des vermeintlichen Wissensevolutionismus dar. Wer oder was entscheidet da, welches Paradigma gilt und welches nicht? Ja wer wohl? Wer die Macht hat … Das hatten wir schon einmal und es müßte Wissenschaft Treibenden aufgrund ihrer alltäglichen Erfahrungen mittlerweile bewußt geworden sein.

Indem von wissenschaftshistorisch sowie -soziologisch, aposteriorisch ausgerichteten Kritikern dogmatisch geschlossener Paradigmen also, deren möglichen Pluralismus und Wechsel – die Koryphäen unter ihnen sind Paul Karl Feyerabend (1924–1994)[180] und Thomas Samuel Kuhn (1922–1996)[181] –, die Gültigkeit von Wissenschaft an sich aufgrund ihrer Verhaftung in der vorherrschenden objektivistischen Weltanschauung nicht mit dem gleichen Nachdruck thematisiert wurde wie die Frage nach der Struktur und Systematik von *categorial frameworks* von systemisch orientierten Denkern,[182] sind deren Beiträge nicht nur alles andere denn

[180] Eines der einflußreichsten seiner Bücher: P. K. Feyerabend, Against Method.

[181] Bekanntest: T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions.

[182] An vorderster Stelle stehen hier die Arbeiten von R. Puligandla, A. K. Gangadean und derjenigen, auf die sie sich beziehen.

rational zwingend, sondern verharmlosen die Fährde falsch verstandener Wissenschaft und tragen auf diese Weise zur Stabilisierung des perniziösen *status quo* bei.

Echte, d.h. wissenschaftliche Wissenschaftskritik ist nur eine Geltungsanalyse und Funktionsbestimmung der Wissenschaft(en). Sie stellt diese nicht *per se* in Frage, sind sie in der derzeitigen Weltperiode doch wesentlicher Teil unserer Lebensbewältigung und -gestaltung und werden daher für überlebensnotwendig gehalten, wodurch in ihnen das Motiv des »*survival of the fittest*«, wenn auch hintergründig, doch unleugbar mitschwingt. Zur Frage nach dem Sinn des Daseins wie philosophischer Wahrheit und Weisheit tragen sie null und nichts bei,[183] auch wenn sie sich anmaßen, das in geradezu gottgleich-allwissender Manier zu vermögen. Organisches Überleben (*survival* / ζωή) ist nämlich noch lange nicht gestaltetes Leben (*life* / βίος). Von denen, die um den Konstruktcharakter von Weltbildern wissen, sind es aber nur ganz wenige, die die ungeheuerliche Tragweite dieser Erkenntnis ermessen und davon noch weniger, die die sich daraus ergebenden praktisch-existentiellen Konsequenzen ziehen.

[183] Zu den Wahrheitskriterien bzw. -ebenen, rekonstruiert mit Hilfe der diesbezüglichen Lehren des Madhyamaka cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 305–481. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.21–24; idem, Adversus Mathematicos 7.27–37, nennt verschiedene Wahrheitskriterien und nimmt für die Skeptiker zwei in Anspruch, das vierfache Kriterion der Lebensbewältigung (βιωτικὴ τήρησις) und Praxisermöglichung (τὸ τε τοῦ πράσσειν) und das logische Kriterion (τὸ λογικὸν κριτήριον), das drei Aspekte aufweist und auch die Dogmatiker zur Bestimmung von Wahrheit anwenden (καὶ ἅπερ οἱ δογματικοὶ φέρουσι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας κρίσιν), cf. hierzu Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.14–79; idem, Adversus Mathematicos 7.27–37; Erläuterungen dazu und zu den Kriterien der Akademischen Skeptiker in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 533–538.

2

भारत

Indien

2.1 Vorläufer

Ginge man davon aus, daß die von Karl Jaspers eingeführte Datierung der Entstehung von Philosophie unter dem Stichpunkt „Achsenzeit", die er „rund um 500 vor Christus"[1] ansetzt, im eigentlichen Sinne von Philo-Sophie als rational (‚dialektisch') geprüfter Theorie der GeistWirklichkeit mit daraus abzuleitender existentieller (körperlich-seelischer) Transformationspraxis (den Geist kann man nicht transformieren und man braucht es auch nicht) gemeint gewesen wäre, so müßte man hinsichtlich der Entstehenszeit der indischen Philosophie wenigstens ein *caveat* anbringen. Dieses bezieht sich auf die durchzuführende Prüftechnik von Behauptungen, welche die philosophische Theorie erst zu einer solchen macht und sie von Mythos, Religion, Wissenschaft und Alltagswissen unterscheidet.

Zwar finden wir schon in alten Schichten spekulativen Schrifttums Indiens, im sogenannten epischen Zeitalter (ca. 900–500 v.Chr.), in das noch die Entstehung des Buddhismus fällt, so man die derzeit vorherrschende Periodisierung der indischen Geistesgeschichte trotz schwerwiegender Bedenken, besonders was die sehr frühe Entwicklung angeht, anerkennen will,[2] völlig unspezifische Hinweise auf das

---

[1] K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, p. 19, cf. o.c., pp. 19–23.

[2] Auf die Brüchigkeit der vorherrschenden und den wissenschaftlichen Vormarsch der damit konkurrierenden Theorie habe ich in meinen Büchern schon mehrmals mit Literaturangaben verwiesen, cf. H. P. Sturm, Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie), pp. 176–177; idem,

Wirken von Disputierern, die in der modernen Indologie gerne Sophisten, Zweifler, Dialektiker (आन्वीक्षिकी Ānvīkṣikī; हेतुवादिन् Hetuvādin), Skeptiker, Agnostiker (अज्ञानिन् Ajñānin), Materialisten, Atheisten (चार्वाक Cārvāka; लोकायतिक Lokāyatika; आजीविक Ājīvika), Nihilisten (नास्तिक Nāstika), und das durchaus, wie in bezug auf solche in der antiken griechischen Tradition, in abwertendem, ja verächtlichen Ton, genannt werden, was tatsächlich überliefert und gegenwärtig bekannt ist, sind aber nur Hinweise auf Diskussionsverfahren, die denen der altgriechischen entsprechenden Genres zu ähneln, mitunter zu gleichen scheinen, keine Beschreibung, kein Vollzug dieser selbst.[3]

In der Beliebigkeit der Annahmen darüber, die oft, ja meist aus abfälligen Bemerkungen von Gegenspielern geschlossen werden, liegt ein wesentlicher Grund, warum die gesamte Diskussion um die frühindische ‚Dialektik' hochgradig ideologisch verzerrt ist. Wie fahrlässig, vorurteilsbehaftet, ja perfide nicht nur in der indienbezogenen Philosophiewissenschaft diesbezüglich schwadroniert wird, sieht man daran, daß die unterstellten Widerlegungsverfahren mitnichten definiert, blindlings durcheinandergeworfen und bloße (Gegen-) Behauptungen bzw. Bestreitungen als Argumente angesehen werden, die historische Einordnung vage und fraglich ist, sowie die Analysetechnik als solche mit dem Zweck ihres Einsatzes und der Absicht ihrer Anwendung in einen Topf

Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 42–43.

[3] E. A. Solomon, Indian Dialectics, nennt zahllose Diskussionstechniken der verschiedenen Richtungen und Epochen indischen Denkens und gibt genaue Begriffsbestimmungen, Ausführungen von Widerlegungsstrategien früher Entwicklungen werden jedoch so gut wie nicht thematisiert; auch T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, pp. 403–415, der ansonsten in Sachen ‚Dialektik' Griechenland–Indien ausführlich ist, weiß hier nichts anzuführen.

geworfen wird, das herrschende Denken, das ja mit nur wenigen Ausnahmen, die u.a. an meinem Schaffen sichtbar werden, das Denken der Herrschenden ist,[4] somit bedenkenlos über das Zu-Beforschende gestülpt wird. Dies gilt in beträchtlichem Maße nicht nur für das Europa neuerer Zeit und die Sphäre seiner Ausbreitung zur sogenannten westlichen und mittlerweile globalisierten Welt, sondern – wegen genannter Tatsache nicht ausschließlich – mit Einschränkungen auch für das moderne (Süd-)Asien.

Zu belegen ist die Technik, das starke Argument schwach und das schwache stark zu machen (*disputatio in utramque partem*), die wir schon von den Anfängen der griechischen Philosophie an kennen und in der pyrrhoneischen Skepsis zur vollen Reife in der Methode der Herbeiführung der Gleichkräftigkeit (ἰσοσθένεια)[5], der gleichen Gültigkeit, somit gleichen Ungültigkeit und damit letztlich Gleichgültigkeit widersprüchlicher Behauptungen gelangte. „Zwei einander widersprechende Aussagen [gibt es] über alle Sachverhalte … [Es gilt,] die schwächere zur stärkeren zu machen.“[6] Im

---

[4] Cf. K. Marx / F. Engels, Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, 3.46: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht.“

[5] Cf. K. Janáček, Sexti Empirici Opera (Indices), 4.123s–d, s.vv. ἴσος, ἰσοσθένεια, ἰσοσθενής.

[6] ⟨ed./tr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. 266.13–16 (Protagoras B6a–6b): δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. ... τὸν ἥττω ... λόγον κρείττω ποιεῖν. Meine Erläuterungen in eckigen Klammern. Diese und weitere Belegstellen aus dem altgriechischen Denken sind gesammelt in H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, pp. 131–132, 145–146 (mit Fußnoten); cf. zudem Ploutarchos, Pericles (Vitae parallelae) IV.3 (154), ⟨ed./tr.⟩ B. Perrin, 3.10/11.

Mahābhārata, einem der beiden indischen Nationalepen, die zu den umfangreichsten Epen der gesamten Kulturgeschichte gehören, wird ganz ähnliches berichtet: „Dies ist so und nicht so, sondern so und nicht anders, so frönten viele in der Disputation mit- und gegeneinander, indem welche die starken Propositionen schwach, die schwachen durch ihre auf den Lehrbüchern beruhenden stark machten.“[7]

Mit diesem Zwiespalt von Positionen wird meist unüberlegt der Zweifel ‚begründet‘. Diese Zwiefältigkeit vervielfältigt, nennen die Pyrrhoneer Unstimmigkeit, Diskrepanz der Meinungsäußerungen/Behauptungen (διαφωνία)[8]. Der Zweifel ist aber, wie von mir schon an anderer Stelle aufgewiesen, weder essentieller Bestandteil antiker griechischer Skepsis[9] noch, und das ist systematisch betrachtet viel wichtiger, ja

---

[7] Mahābhārata (Bombay edition) 2.33.4–5, ⟨edd.⟩ V. S. Sukthankar / S. K. Belvalkar / P. L. Vaidya et al., 2.168d: इदमेवं न चाप्येवमेवमेतन्न चान्यथा । इत्यूचुर्बहवस्तत्र वितण्डानाः परस्परम् ॥ कृशानर्थांस्तथा केचिदकृशांस्तत्र कुर्वते । अकृशांश्च कृशांश्चक्रुर्हेतुभिः शास्त्रनिश्चितैः ॥ (*idamevaṃ na cāpyevamevametanna cānyathā | ityūcurbahavastatra vitaṇḍānāḥ parasparam ‖ kṛśānarthāṃstathā kecidakṛśāṃstatra kurvate | akṛśāṃśca kṛśāṃścakrurhetubhiḥ śāstraniścitaiḥ ‖*). Daß es in der altindischen ‚Dialektik‘ des epischen Zeitalters diese Methode und ähnliche Formen von Debattiergehabe gab, diskutiert und/oder dokumentiert J. Dahlmann, Buddha, pp. 104–119; idem, Nirvāṇa, pp. 106–109, 166–167; idem, Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre pp. 180–188; idem, Genesis des Mahābhārata, pp. 152–157; idem, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, pp. 216–227. Die genannten Forschungsbeiträge sind trotz ihrer Voreingenommenheit, auf die ich im Haupttext generell gleich zu sprechen kommen werde, wichtig, weil die Thematik frühindischer ‚Sophistik‘ ansonsten kaum beforscht ist.

[8] Stellen bei Sextos Empeirikos in K. Janáček, Sexti Empirici Opera (Indices), 4.70d–71s, s.v. διαφωνία. Hier darf ich auch auf die ›Δισσοὶ Λόγοι (Διαλέξεις) / Zwiespältigen Urteile (Untersuchungen)‹ aufmerksam machen, cf. ⟨ed./tr.⟩ S. Molinelli, Dissoi Logoi, pp. 50–89; ⟨edd./trr.⟩ A. Laks / G. W. Most, Early Greek Philosophy, 9.164/207; ⟨tr.⟩ R. K. Sprague; T. M. Robinson, The *Dissoi Logoi* and Early Greek Scepticism.

entscheidend, überhaupt als Methode zur Erkenntnisgewinnung tauglich und hat mit philosophischer Widerlegung nichts zu tun, da er mit Begründung nichts zu tun hat. Wer zweifeln will, der kann nicht überzeugt werden, auch wenn sich ihm die Wahrheit selbst und an sich offenbarte.[10] In der Metaphysik interessieren aber weder private Ansichten noch Glaubenssätze, noch Befindlichkeiten wie Unentschiedenheit oder Unschlüssigkeit, noch Idiosynkrasien (δόξα / दृष्टि).

In Zusammenhang mit Unentschiedenheit und einem als Zweifel (miß)verstandenen Skeptizismus wird in der indologischen Spezialforschung häufig auf die Lehre von Sañjaya Belaṭṭhiputta (6./5. Jh.v.Chr.) verwiesen. Ob seiner vielbeachteten fünffachen Verneinungsformel steht er oft stellvertretend für alle altindischen Agnostiker (Ajñānin-s), deren konkrete Lehren weitgehend unbekannt sind. Nach dem Jaina-Berichterstatter Śīlāṅka (9. Jh.) gab es davon 67 Typen,[11] zu denen wohl auch Sañjaya (skr. Sañjayin Vairāṭīputra) zu zählen ist.

Sein Negationsreigen, das von buddhistischen Meinungsgegnern so bezeichnete „Sich-Winden wie ein Aal“ oder „Wortverdrehen“ (*amarā vikkhepo*) wird im »Brahmajālasutta« des ›Pāli-Kanon‹ innerhalb zweiundsechzig im Netz (*jāla*) um-fassender Erkenntnis eingefangener Irrlehren vorgeführt.[12] Es ist zwar pure Spekulation, die ihm zugeschriebene

---

[9] Cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 297–472.

[10] Cf. H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 362[79]–364; idem, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 366–374.

[11] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 116[1], 121.

[12] Übersichtliche Darstellung bei B. Anālayo, The 'Sixty-two Views'.

Abweisungsformel aller Setzungen zum Ausgangspunkt für die folgend historio-doxographisch behaupteten Filiationen zu machen, strukturell gelesen ergibt sich daraus jedoch das interessante Bild einer Musterbildung positionaler Artikulation, einer der beiden Hauptaspekte der »Strukturtheorie der Re–flexion«, das hier einmal vorgestellt sein soll. „Sañjaya wird zunehmend als einer der originellsten Denker Indiens sowie als einer der einflußreichsten geschätzt. Sein Agnostizismus scheint (1) Buddha unmittelbar ermutigt zu haben, sich nicht auf Zehn Unbeantwortbare Fragen festzulegen. In den nächsten Jahrhunderten verbreitete sich Sañjaya's Methodik auf (2) das Ājīvika Drei-Standpunkte-System von ja, nein oder beidem; (3) das vier Standpunkte-System der griechischen Skeptiker; und (4) die erweiterte Jaina-Lehre von den sieben Standpunkten der Eventualitäten. Im zweiten Jh. n.Chr., (5) brachte Nāgārjuna die Vier-Standpunkte-Methodologie zu großem buddhistischen Ansehen; und um 800 n. Chr., (6) machte Śaṅkara die Vier-Standpunkte-Logik zu einer Grundlage des wiederbelebten Hindu-Denkens. Von all diesen waren es die griechischen Skeptiker, die Sañjaya's Methode in ihrer reinsten bekannten Form bewahrten. Daher kann man argumentieren, daß die Gymnosophisten die direktesten bekannten Erben von Sañjaya waren.“[13]

[13] P. LeValley, Seekers of the Naked Truth, p. 247 (What Did the Gymnosophists Believe?): *Sañjaya is coming to be appreciated as one of India's most original thinkers, as well as one of its most influential. His agnosticism seems to have (1) immediately encouraged the Buddha to remain uncommitted to Ten Unanswerable Questions. Over the next few centuries, Sañjaya's methodology spread to (2) the Ajivika three-point system of yes, no or both; (3) the four point system of the Greek Skeptics; and (4) the expanded seven-point Jain Doctrine of the Maybes. In the second century CE, (5) Nagarjuna brought the four-point methodology into full Buddhist respectability; and around 800 CE, (6) Shankara made four-point logic a foundation of revived Hindu thought. Of all these, it was the Greek Skeptics who preserved Sañjaya's method in its purest known form. Therefore, it can be*

Ich bin in meinem Erstlingswerk ausführlich auf das in der indologischen Spezialforschung vielfach erwähnte und nach Belieben ausgelegte Verneinungs-Pentalemma von Sañjaya Belaṭṭhiputta eingegangen. Dieses liest sich wie folgt: „Sowohl selbiges/ja/so: für mich/mit mir nicht (*Evam pi me no.*). Als auch »so«/»wirklich«/»wahr«: für mich/mit mir nicht (*Tathā ti pi me no.*). Wie auch »ander(e)s«: für mich/mit mir nicht (*Aññathā ti pi me no.*). Ebenso auch »nein«/»nicht«: für mich/mit mir nicht (*No ti pi me no.*). Und auch »nein, nein«/»nicht nein«/»weder noch«: für mich/mit mir nicht (*No no ti pi me no ti.*)."[14]

Bei aller Wertschätzung als Darstellungsform einer totalen Zurückweisung jeglicher Setzungsmöglichkeit, d.h. jedweder weltanschaulichen Position sowie der daraus zu schließenden geistigen Haltung ist keine nachvollziehbare Argumentation, keine logisch durchgeführte Refutation, wie sie in der frühesten hellenischen und etwas später rudimentär in der sinitischen Philosophie vorliegen, tradiert, aus welcher sich dieses Resultat ergäbe. Das trifft nach derzeitiger Dokumentenlage für Bhārata der angegebenen Epoche insgesamt zu.

Genau das gilt natürlich auch für den frühen Buddhismus, bedient er sich im Zuge des Einfangens besagter Irrlehren im Netz (*jāla*) des allwissenden Gottes (*brahma*) doch ähnlicher Darstellungsweisen wie die von ihm eingefangenen, Positionierungen, mit Hilfe deren metempirische Behauptungen und Gegenbehauptungen, plakativ gruppiert, sukzessive abgewiesen werden (*ṭapanīyo pañho*). „Die Fragen, bezüglich

argued that the Gymnosophists were most direct known heirs of Sañjaya.

[14] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.24–27; 2.31–32, ⟨edd.⟩ T.W. Rhys Davids / J. E. Carpenter, 1.25–27; 1.58–59, je mehrmals: *»Evam pi me no. Tathā ti pi me no. Aññathā ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no ti.«* Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 37–75, mit sekundärliterarischer Dokumentation.

derer sich Sañcaya Belaṭṭaputta des Urteils enthielt, sind jedoch in Wirklichkeit die gleichen wie jene kosmologischen, ontologischen und theologischen Fragen, bezüglich welcher sowohl Buddha als auch Mahāvīra [6./5. Jh.] versicherten, daß keine endgültige Antwort möglich sei. Aus der buddhistischen Kritik läßt sich ableiten, daß Sañcaya nicht die Alternative der absoluten Wahrheit anbot."[15]

„Im Gegensatz zu den anderen Asketen, die irgendein einzelnes Dogma aufstellten, wurden von Sañjayo die sogenannten "tiefsten existentiellen Fragen" insgesamt aufgeworfen. Erstens: Gibt es außer dieser Welt noch eine andere Welt jenseits der vordergründigen Erfahrung? Zweitens: Erscheint man dort nach dem Tode des Fleischleibes in geistiger Geburt in einem unmittelbar bestehenden Körper? Drittens: Wirkt sich das, was man hier im Fleischesleben an Gutem und Bösem gewirkt hat, im nächsten Leben – als geistige Geburt oder wieder als Mensch – als Lohn und Strafe, also als Schicksal aus? Viertens: Wie ist schließlich das Schicksal des Vollendeten, des Geheilten nach dem Tode, wie ist sein Zustand zu erfassen und zu beschreiben? Wo diese Fragen damals von den denkenden Indern aufgeworfen wurden, da gab es vier Arten der Antwort: Bejahung (λ_1), Verneinung (λ_2), Teilbejahung-Teilverneinung (λ_3), weder Bejahung noch Verneinung (λ_4). Sañjayo aber lehrte nun, daß keine dieser vier Positionen sicher sei [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$], daß es unlösbare Widersprüche (Antinomien) seien und daß er sich daher des

[15] D. T. Vassiliades, The Greeks in India, p. 206: *The questions with regard to which Sañcaya Belaṭṭaputta suspended judgement, however, are in fact the same as those cosmological, ontological and theological questions on which both Buddha and Mahāvīra asserted that no final answer is possible. From the Buddhist criticism we might deduce that Sañcaya did not offer the alternative of the absolute truth.* Meine Einfügung der Lebensdaten in eckigen Klammern.

Urteils enthalten müsse. Dabei fällt auf, daß die sonst im Kanon genannten vier Komplexe von Antinomien (z.B. in M 63 [und MN 72]) lediglich hinsichtlich des vierten Punktes mit Sañjayo übereinstimmen, während die Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Welt von Sañjayo nicht zum Problem gemacht wurde. Während die anderen Asketen immer eine der vier Alternativen der vier Problemkreise: ja (λ_1), nein (λ_2), ja und nein (λ_3), weder noch (λ_4), als Theorie vertraten, legte sich Sañjayo nicht fest. Er legte sich insbesondere auch nicht, wie die populäre Naturwissenschaft, dogmatisch auf die unbeweisbare Behauptung fest, es gäbe keine andere Welt, keinen Astralkörper, kein Karma und keine Fortexistenz nach dem Tode. Damit setzte er sich deutlich von den Materialisten seiner Zeit ab. Er lehrte vielmehr, daß man angesichts der Unlösbarkeit jener Fragen Gleichmut bewahren müsse und nicht die geringste Neigung des Gefallens oder Mißfallens zu einer dieser Antworten und deren Konsequenzen dulden dürfe. Er war also ein Agnostiker und Skeptiker besonderer Art, indem er das Ignorabimus ("wir können es nicht wissen") ins Positive zu wenden suchte. … Im Unterschied zu unseren Philosophen zog er aber aus seiner Lehre, daß es gelte, gegenüber all den denkbaren Standpunkten und ihren Folgerungen weder Zuneigung noch Abneigung zu fassen, sondern Gleichmut zu bewahren, die verbindliche Konsequenz und lebte als Asket, d.h. in sittlicher Zucht und Bedürfnislosigkeit."[16]

[16] H. Hecker, Mahamoggallano, einer der beiden Hauptjünger des Erwachten, pp. 254–255; ich zitiere den Text aus Authentizitätsgründen weder aus der von dem Autor offensichtlich autorisierten (dazu gibt es keine Angaben) und deutlich veränderten englischen Fassung in Nyanaponika / H. Hecker, Great Disciples of the Buddha, p. 72, noch aus der Rückübersetzung davon ins Deutsche in Nyanaponika / H. Hecker, Die Jünger Buddhas, pp. 100d–101s, die nicht vom Verfasser selbst angefertigt wurde. Die Ergänzung einer Schriftstelle in

Im Theravāda haben die vier Problemkomplexe unter dem Namen der »Vier Ur-Sachen« (*catuhi vatthūhi*) und der »Vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalte« (*catuddasa avyākata vatthūni*) in der irgendwie kulturübergreifend betriebenen Philosophie- und Religionsforschung vielleicht deshalb Beachtung gefunden, weil ihre Anordnung derjenigen der Antinomienlehre von Immanuel Kant ziemlich ähnlich ist. Es handelt sich um die abzustellende(n) Frage(n) (*ṭhapanīyo pañho*), ob die Welt ewig (*sassato loko*), nicht-ewig (*asassato loko*), entweder endlich (*antavā*) (λ_1) oder unendlich (*anantavā ca*) (λ_2) oder endlich und auch unendlich (*antavā ca anantavā ca*) (λ_3) oder weder endlich noch unendlich (*n' ev' antavā nânantavā*) (λ_4), ob Leben und Körper dasselbe (*taṁ jīvaṁ taṁ sarīraṁ*), verschieden (*aññaṁ*), der Tathāgata nach dem Tode (*param-maraṇā*) ist (*hoti*) (λ_1), nicht ist (*na hoti*) (λ_2), ist und nicht ist (*hoti ca na ca hoti*) (λ_3), weder ist noch nicht ist (*n' eva hoti na na hoti*) (λ_4).[17]

Und bei der Antinomienlehre innerhalb der transzendentalen Dialektik der ›Kritik der reinen Vernunft‹ geht es um „1. Die absolute Vollständigkeit der *Zusammensetzung* des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen. 2. Die absolute Vollständigkeit der *Theilung* eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung 3. Die absolute Vollständigkeit der *Entstehung* einer Erscheinung überhaupt. 4. Die absolute Vollständigkeit

eckigen Klammern übernahm ich aus letzteren Ausgaben.

[17] Cf. Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, p. 145: *Katamo ṭhapanīyo pañho: Sassato loko ti ṭhapanīyo pañho, asassato loko ti, antavā loko ti, anantavā loko ti, antavā ca anantavā ca loko ti, n' ev' antavā nânantavā loko ti, taṁ jīvaṁ taṁ sarīran-ti, aññaṁ jīvaṁ aññaṁ sarīran-ti, hoti tathāgato param-maraṇā, ti, na hoti tathāgato param-maraṇā, ti, hoti ca na hoti ca tathāgato param-maraṇā ti, n' eva hoti na na hoti tathāgato param-maraṇā ti ṭhapanīyo pañho; ayaṁ ṭhapanīyo pañho.* Zu Sammlungen von weiteren Stellen im ›Kanon‹ cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 105[47].

der *Abhängigkeit des Daseins* des Veränderlichen in der Erscheinung."[18]

Wer diesen Jargon nicht auf Anhieb verstanden hat, dem sei dessen Sinn in Form der Anti-Thetik vorgetragen, die der Weltweise aus Königsberg im Anschluß daran skzziert. Die erste Antinomie sucht danach, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen oder unendlich sei. Die zweite danach, ob jede oder keine zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Teilen bestehe und überall nichts Einfaches oder nichts als das Einfache existiere. Die dritte fragt nach dem Vorhandensein von purer Naturgesetzlichkeit auf der einen, zusätzlicher Kausalität aus Freiheit dazu auf der anderen Seite. Die vierte und letzte Antinomie danach, ob zur Welt entweder als ihr Teil oder ihre Ursache gehöre, daß ein schlechthin notwendiges Wesen ist oder ob es überall kein solches Wesen gebe. Auch das habe ich zu Anfang meiner philosophischen ‚Karriere' bereits ausführlich im Vergleich erörtert, belegt und zudem vermerkt, daß sich ein ähnliches Setzungsmuster bei Blaise Pascal findet.[19]

Um dem ostpreußischen Denker hier allerdings Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist sogleich noch zu erwähnen,

---

[18] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, 3.287.1–14, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 4.406 (B443/A415); die rautenförmige Anordnung konnte hier nicht wiedergegeben werden; Schriftfettung durch Schrägstellung ersetzt.

[19] Meine Untersuchung dazu in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 113–136, mit exakten Verweisen auf die buddhistischen Quellen; zu B. Pascal o.c., pp. 498[15]–499; die Textstelle in den ›Pensées‹ gab ich in der hier vorliegenden Studie bereits in Zusammenhang mit Protagoras an; an dieser Stelle nur noch der Nachweis für den Widerstreit der transcendentalen Ideen der Antinomienlehre: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, 3.294.1–321.6, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 4.412–440 (B454–489/A426–461).

daß die vierzehn, in manchen Texten auch weniger nicht explizierten (*avyākata*) Artikel des Pāli-Buddhismus bis zum Auftreten von Nāgārjuna nur ab- und beiseite gestellt wurden (*ṭapanīyo*) und so unbeantwortet blieben, die Begründung dafür kann man nachträglich hineindenken, während Kant sehr wohl Lösungen anbot, die bisweilen die Aspektualität der These oder Antithese thematisieren, bisweilen aber auch deren falsche Voraussetzungen aufdecken, damit aber nicht bis zum Grundpunkt der vorgestellten Antinomien vordringen. „Ich kann nicht sehen, wie … die berühmten Antinomien Kants irgend etwas von Bedeutung der *isostheneia* [Gleichkräftigkeit der Argumente] von Sextus hinzufügten; in der Tat gebe ich zu bedenken, daß der Sieg hinsichtlich Reichweite und Gründlichkeit, wenn auch nicht hinsichtlich schematischer Klarheit, eher dem antiken Streiter gegen die Dogmatiker gehört."[20]

Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat solches ausgesprochen. Unter Berücksichtigung seines Gesamtsystems, das in der 'vollständigen Synthesis der Vernunft' eine vermeintliche Lösung anbot, dürfte es aber anders gemeint gewesen sein – es sei denn, man nimmt das Eingangskapitel der ›Phänomenologie des Geistes‹, „Die sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meynen"[21] so ernst, wie man Widersprüche im philosophischen Denken ernst nehmen sollte und müßte, wonach seine gesamte Spekulation am Ende dieses

[20] P. E. More, Hellenistic Philosophies, p. 352: *I cannot see how … the famous antinomies of Kant added anything of significance to the* isostheneia *of Sextus; indeed, for scope and thoroughness, though not in schematic clarity, I submit that the palm belongs rather to the ancient champion against the dogmatists.* Meine erläuternde Übersetzung in eckigen Klammern.

[21] Cf. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, ⟨edd.⟩ W. Bonsiepen / R. Heede, Gesammelte Werke 9.63–70 ≅ idem, ⟨ed.⟩ Editionsredaktion, Werke, 3.82–92 ≅ idem, Sämtliche Werke, ⟨ed.⟩ H. Glockner, 2.81–92.

Kapitels am Ende wäre, was aus der folgenden Feststellung von ihm selbst ja auch erhellt. „Die Vernunft fordert schlechthin vollständige Synthesis, in den Erscheinungen haben wir Reihe von Ursachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widersprüche auf; das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Widersprüche nannte Kant Antinomien. Das ist wichtig, aber gegen die Intention Kants."[22] Beschränkte sich Hegels dialektisches Konstrukt auf die Explikation dieser Kernaussage („Verstandeslogik"), dann wäre es, wie in der Forschung bereits behauptet, mit der ‚Dialektik' der Mādhyamika-s in der Tat halbwegs kompatibel.[23]

Bevor ich nun zum eigentlichen Thema der vollzogenen *reductio ad absurdum* in der indischen Philosophie komme, noch eine Information zu deren (nach derzeitigem Stand der historio-doxographischen Forschung) Vorboten, eines der anschaulichsten Beispiele einer dialektischen Argumentationsweise in den Schriften des Theravāda-Buddhismus, einem Abschnitt eines Gesprächs zwischen Menandros (Milinda), dem zu belehrenden griechischen König von Baktrien des

---

[22] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ⟨ed.⟩ Editionsredaktion, Werke, 20.356 ≡ idem, Sämtliche Werke, ⟨ed.⟩ H. Glockner, 19.579–580; Aussage so nicht nachweisbar in ⟨edd.⟩ P. Garniron / W. Jaeschke, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 4.149–156; Gesammelte Werke, 30.1.179–191, ⟨ed.⟩ K. Grotsch, wo es jeweils um Kant geht; ein ferner Anklang an den Gedanken findet man in o.c., 30.1.443.28–33; cf. T. I. Stcherbatsky, Buddhist Logic, 1.483.

[23] Einige Beispiele mit Kommentar dazu in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 100[81]–101.

ersten vorchristlichen Jahrhunderts (Regentschaft ca. 165–130) und dem diesen belehrenden buddhistischen Mönch Nāgasena, aus dem das um die Zeitenwende entstandene, quasi-kanonische Werk ›Milindapañha‹ besteht.[24] Der von mir nicht zufällig ausgewählte Dialog daraus dreht sich beispielhaft für andere um die Analyse eines Sachverhalts, der uns schon beim Durchgehen der altgriechischen ‚Dialektik' begegnete, den Zusammenhang, d.h. das Verhältnis, die Relation von Teil und Ganzem, um Bedingtheit als solche.

Er beginnt mit der Frage des buddhistischen Mönchs an den baktrischen König, ob dieser zum Ort des Gesprächs zu Fuß (*pāden'*) oder mit einem Gefährt (*vāhanena*) gekommen sei, worauf dieser antwortet, daß er mit einer Kutsche (*rathena*) gekommen sei. Nāgasena fragt nun nach, daß wenn er mit einer Kutsche gekommen sei, er doch sagen (*ārocehi*) könne, was eine Kutsche sei, die Deichsel (*īsā*) etwa? »Nicht doch (*na hi*)!« Die Achse (*akkho*)? »Nicht doch (*na hi*)!« Die Räder (*cakkāni*)? Die Kabine (*pañjaraṁ*)? Die Fahnenstange (*daṇḍako*)? Das Joch (*yugaṁ*)? Die Speichen (*rasmiyo*)? Der Stock des Kutschers (*patodalaṭṭhi*)? Jedesmal »nicht doch (*na hi*)!« Ist dann die Kutsche etwa all die aufgezählten Bestandteile zusammen? »Nicht doch (*na hi*)!« Ist sie vielleicht anderswo (*aññatra*) als in all den Bestandteilen? »Nicht doch (*na hi*)!« Oder ist womöglich der Wortklang (*saddo*) »Kutsche« (*ratho*) die Kutsche (*ratho*)? »Nicht doch (*na hi*)!« Nachdem der König keine positive Antwort gegeben hat, fragt ihn der Mönch, was diese Kutsche da denn sei (*ko pan' ettha ratho*) und bezichtigt ihn, die Unwahrheit (*alikaṁ*) und eine Lüge (*musāvādaṁ*) auszusprechen (*bhāsasi*), da die Kutsche wohl gar nicht existiere (*na-tthi ratho*).

[24] Cf. C. A. F. Rhys Davids, The Milinda-Questions, pp. 5–6.

Dieser entgegnet daraufhin, daß sich, bedingt (*paṭicca*) durch all die genannten Bestandteile, die Definition (*saṅkhā*), die Bezeichnung (*samaññā*), der Begriff (*paññatti*), der Wortgebrauch (*vohāro*) und der Name (*nāmaṁ*) »Kutsche« (*ratho*) ergebe (*pavattati*). Nāgasena versichert dem König im Hinblick darauf, daß er erkannt habe (*jānāsi*), was eine Kutsche sei und belehrt ihn unter Berufung auf ein Zitat aus der ›Zusammengestellten Sammlung‹ des Pāli-Kanons,[25] daß es sich in gleicher Weise bei der konventionellen Benennung (*sammuti*) »Lebewesen« (*satto*) und den (fünf) Daseinsfaktoren (*khandhesu*) verhalte.[26] Ontologisch betrachtet beschreibt

---

[25] Cf. Saṃyutta-Nikāya 5.10.6, ⟨ed.⟩ M. L. Feer, 1.135.

[26] Cf. Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, pp. 26–28: *kin-nu kho tvaṁ pāden' āgato si, udāhu vāhanenâti. – Nâhaṁ bhante, pāden' āgacchāmi, rathenâhaṁ āgato 'smî'ti. – Sace tvaṁ mahārāja, rathen' āgato si rathaṁ me ārocehi, kin-nu kho mahārāja īsā ratho ti. – Na hi bhante ti. – Akkho ratho ti. – Na hi bhante ti. – Cakkāni ratho ti. – Na hi bhante ti. – Rathapañjaraṁ ratho ti. – Na hi bhante ti. – Rathadaṇḍako ratho ti. – Na hi bhante ti. – Yugaṁ ratho ti. – Na hi bhante ti. – Rasmiyo ratho ti. – Na hi bhante ti. – Patodalaṭṭhi ratho ti. – Na hi bhante ti. – Kin-nu kho mahārāja, īsā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṁ ratho ti. – Na hi bhante ti. – Kim-pana mahārāja, aññatra īsā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṁ ratho ti. – Na hi bhante ti. – Tam-ahaṁ mahārāja pucchanto pucchanto na passāmi rathaṁ, saddo yeva nu kho mahārāja ratho, ko pan' ettha ratho, alikaṁ tvaṁ mahārāja bhāsasi musāvādaṁ, na-tthi ratho, ... Atha kho Milindo rājā āyasmantaṁ Nāgasenaṁ etad-avoca: Nāhaṁ bhante Nāgasena musā bhaṇāmi, īsañ-ca paṭicca akkhañ-ca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapañjarañ-ca paṭicca rathadaṇḍakañ-ca paṭicca ratho ti sankhā samaññā paññatti vohāro nāmaṁ pavattatî'ti. – Sādhu kho tvaṁ mahārāja rathaṁ jānāsi, evam-eva kho mahārāja mayham-pi kese ca paṭicca lome ca paṭicca – pe – matthake matthaluṅgañ-ca paṭicca rūpañ-ca paṭicca vedanañ-ca paṭicca saññañ-ca paṭicca sankhāre ca paṭicca viññāṇañ-ca paṭicca Nāgaseno ti saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṁ pavattati, paramatthato pan' ettha puggalo nûpalabbhati. Bhāsitam-p' etaṁ mahārāja Vajirāya bhikkhuniyā Bhagavato sammukhā: / Yathā hi aṅgasambhārā, hoti saddo ratho iti, / evaṁ khandhesu santesu hoti satto ti sammutî'ti.* / Schrägstriche stehen anstelle von Zeilenumbrüchen. ⟨trr.⟩

dieser Gedankengang, wie einleitend dazu schon erwähnt, das Verhältnis Teil–Ganzes, semasiologisch aber das von Subjekt und Prädikat, womit wir zum Hauptpunkt unserer Untersuchung zurückgekehrt wären.

Nyanatiloka / Nyanaponika, pp. 51–53; ⟨tr.⟩ I. B. Horner, 1.36–38; ⟨tr.⟩ T. W. Rhys Davids, pp. 43–45.

2.2 Konnotation und Denotation

Der Kern der weiteren Darstellung besteht nun darin zu demonstrieren, wie vom altindischen Meister dialektischen Zerlegens vorgeblich gedanklich-sprachlich Unaufbrechbares geknackt werden kann und welche logische Konsequenz er daraus zieht. Um das zu verstehen, wurde die dazu nötige Arbeit – Vorarbeit kann ich nicht sagen, um den altgriechischen Könnern dieses Fachs, die ihre Kunst um ein halbes Jahrtausend früher ausübten, mißverständlich nicht Unrecht zu tun – im ersten Teil des Buches geleistet. Insofern genügt es, in der Folge die zum bisher Entfalteten am besten passenden und relevantesten Gedankengänge der Philosophie des antiken Bhārata zu präsentieren und kurz zu kommentieren. Nach meiner Vorrede wird bei den Indern wohl niemand mehr ein ganz anderes Reflektieren und Ana-lysieren erwarten als bei den Hellenen. Zwar gibt es unerhebliche Unterschiede in der Ausführung und selbstverständlich in der Art der Darstellung, doch wurden diese in der bisher weitgehend historio-doxographisch und philologisch betriebenen Erforschung philosophischer Texte aufgrund fehlender interkultureller Kenntnisse und unzureichender oder ganz und gar fehlender metatheoretischer Rückkopplung übertrieben, wodurch die tieferliegende Verankerung des Problems unbemerkt blieb.

Im Fortgang werde ich nun drei Kapitel aus dem Hauptwerk von Ārya Nāgārjuna, der ›Mūla-madhyamaka-kārikā‹, sowohl in Originalschrift (Devanāgarī) als auch in Transliteration zitieren, übersetzen und jeweils mit zum Verständnis in unserem Zusammenhang wichtigen Informationen und

Kurzinterpretationen versehen. Die Reihenfolge dabei sollte in Analogie zum ersten, dem Griechenland-Teil meiner Abhandlung stehen: Prädikation, Designation, Konnexion. Es ist jedoch wichtig zu betonen, daß es sich dabei nicht um drei voneinander getrennte Operationen handelt, sondern um zwei Aspekte, die erstgenannten, die in ein und demselben Sachverhalt, dem letztgenannten, gründen. Für den ersten Vers gebe ich dabei vier mögliche Übersetzungsvarianten an, die sich nicht, wie die akademische oder von Buddhismusgläubigen betriebene Exegese vermuten läßt, widersprechen und gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr ergänzen und dadurch erst das gesamte Bedeutungsspektrum des lapidaren Texts aufspannen.

2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2 Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend (२ गतागतगम्यमानपरीक्षा *2 gata-agata-gamyamānaparīkṣā*)

गतं न गम्यते तावदगतं नैव गम्यते ।
गतागतविनिर्मुक्तं गम्यमानं न गम्यते ॥१॥

a) *gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate* |
b) *gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate* ‖1‖

$Var_{a1)}$: Wie das Gegangene gegenwärtig nicht geht, geht das Nicht-Gegangene auch nicht.

$Var_{a2)}$: Wie das Vergangene nicht vergeht, vergeht das Nicht-Vergangene auch nicht.

$Var_{a3)}$: Wie das Durchgangene/Begangene nicht durch-/begangen wird, wird das Nicht-Durchgangene/Nicht-Begangene auch nicht durchgangen/begangen.

$Var_{a4)}$: Wie das Bewegtwordene nicht bewegt wird, wird das Nicht-Bewegtwordene auch nicht bewegt.

$Var_{b1)}$: Ein von Gegangenem und Nicht-Gegangenem getrenntes Gehendes geht nicht (an).

$Var_{b2)}$: Ein von Vergangenem und Nicht-Vergangenem getrenntes Vergehendes vergeht nicht [geht nicht an].

$Var_{b3)}$: Ein von Durchgangenem/Begangenem und Nicht-Durchgangenem/Nicht-Begangenem getrenntes (gerade) Durchgangenwerdendes/Begangenwerdendes wird nicht durchgangen/begangen [geht nicht an].

$Var_{b4)}$: Ein von Bewegtwordenem und Nicht-Bewegtwordenem getrenntes Bewegtwerdendes wird nicht bewegt [geht nicht an].

चेष्टा यत्र गतिस्तत्र गम्यमाने च सा यतः ।
न गते नागते चेष्टा गम्यमाने गतिस्ततः ॥२॥
ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ ‖2‖
[Einwand:]
Wo Bewegung ist, da ist Gehen, und da Bewegung weder im Gegangenen noch im Nicht-Gegangenen ist, darum ist Gehen im Gehenden.

गम्यमानस्य गमनं कथं नामोपपत्स्यते ।
गम्यमानं विगमनं यदा नैवोपपद्यते ॥३॥
gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate |
gamyamānaṃ vigamanaṃ yadā naivopapadyate ‖3‖
[Entgegnung:]
Wie sollte denn ein Gehen von Gehendem möglich sein, wenn Gehendes ohne Gehen gar nicht möglich ist?

गम्यमानस्य गमनं यस्य तस्य प्रसज्यते ।
ऋते गतेर्गम्यमानं गम्यमानं हि गम्यते ॥४॥
gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate |
ṛte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate ‖4‖
Wer Gehen von Gehendem [annimmt], dem ergibt sich Gehendes im Nicht-Gehen, da [nur] Gehendes geht/angeht.

गम्यमानस्य गमने प्रसक्तं गमनद्वयम्।
येन तद् गम्यमानं च यच्चात्र गमनं पुनः ॥५॥
gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam |
yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ ‖5‖
Aus dem Gehen von Gehendem ergibt sich ein zweifaches Gehen; das, wodurch es Gehendes ist und das Gehen wiederum darin.

द्वौ गन्तारौ प्रसज्येते प्रसक्ते गमनद्वये ।
गन्तारं हि तिरस्कृत्य गमनं नोपपद्यते ॥६॥
dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate ‖6‖
Bei zweifachem Gehen ergeben sich zwei Geher; denn ohne Geher ist Gehen nicht möglich.

गन्तारं चेत् तिरस्कृत्य गमनं नोपपद्यते ।
गमनेऽसति गन्ताथ कुत एव भविष्यति ॥७॥
gantāraṃ cet tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate |
gamane 'sati gantātha kuta eva bhaviṣyati ‖7‖
Wenn Gehen ohne Geher nicht möglich ist, während es Gehen nicht gibt, um wieviel weniger dürfte es dann einen Geher geben.

गन्ता न गच्छति तावदगन्ता नैव गच्छति ।
अन्यो गन्तुरगन्तुश्च कस्तृतीयोऽथ गच्छति ॥८॥
gantā na gacchati tāvad agantā naiva gacchati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha gacchati ‖8‖
Wie ein Geher nicht geht, geht auch ein Nicht-Geher nicht; welch anderer als ein Geher oder Nicht-Geher geht also?

गन्ता तावद् गच्छतीति कथमेवोपपत्स्यते ।
गमनेन विना गन्ता यदा नैवोपपद्यते ॥९॥
gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate ‖9‖
»Ein Geher geht tatsächlich«, wie sollte das denn möglich sein, wenn Gehen ohne Geher auch nicht möglich ist?

पक्षो गन्ता गच्छतीति यस्य तस्य प्रसज्यते ।
गमनेन विना गन्ता गन्तुर्गमनमिच्छतः ॥१०॥
pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate |
gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ ‖10‖
Wessen Annahme »ein Geher geht« [lautet], dem ergibt sich, daß ein Geher ohne Gehen ist, indem ein Geher Gehen erfordert.

गमने द्वे प्रसज्येते गन्ता यद्युत गच्छति ।
गन्तेति चाच्यते येन गन्ता सन् यच्च गच्छति ॥११॥
gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati |
ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati ‖11‖
Wenn ein Geher geht, ergeben sich also zwei Gehen [Gehvorgänge], sowohl das [der], wodurch ein Geher [als solcher] erkannt wird als auch das [der], wodurch er als Geher geht.

गते नारभ्यते गन्तुं गन्तुं नारभ्यतेऽगते ।
नारभ्यते गम्यमाने गन्तुमारभ्यते कुह ॥१२॥
gate nārabhyate gantuṃ gantuṃ nārabhyate 'gate |
nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha ‖12‖
Gehen fängt weder im Gegangenen noch fängt es im Nicht-Gegangenen an; wo sollte Gehen anfangen, wenn es nicht im Gehenden anfängt?

प्रागस्ति गमनारम्भाद् गम्यमानं न वा गतम् ।
यत्रारभ्येत गमनमगते गमनं कुतः ॥१३॥
prāg asti gamanārambhād gamyamānaṃ na vā gatam |
yatrārabhyeta gamanam agate gamanaṃ kutaḥ ‖13‖
Vor dem Anfangen des Gehens ist weder Gehen noch auch Gegangenes, wodurch Gehen anfängt; um wieviel weniger ist Gehen [dann] im Nicht-Gegangenen.

गतं किं गम्यमानं किमगतं किं विकल्प्यते ।
अदृश्यमान आरम्भे गमनस्यैव सर्वथा ॥१४॥
gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kim agataṃ kiṃ vikalpyate |
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā ‖14‖
Was wird beim Gegangenen, was beim Gehenden, was beim Nicht-Gegangenen unterschieden, wenn selbst das Anfangen des Gehens überhaupt nicht wahrgenommen wird?

गन्ता न तिष्ठति तावदगन्ता नैव तिष्ठति ।
अन्यो गन्तुरगन्तुश्च कस्तृतीयोऽथ तिष्ठति ॥१५॥
gantā na tiṣṭhati tāvad agantā naiva tiṣṭhati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha tiṣṭhati ‖15‖
Ein Geher steht in der Tat nicht, auch steht ein Nicht-Geher nicht, welch anderer Dritter als ein Geher oder Nicht-Geher steht also?

गन्ता तावत् तिष्ठतीति कथमेवोपपत्स्यते ।
गमनेन विना गन्ता यदा नैवोपपद्यते ॥१६॥
gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate ‖16‖
»Ein Geher steht tatsächlich«, wie sollte das denn möglich sein, wenn Geher ohne Gehen auch nicht möglich ist.

न तिष्ठति गम्यमानान्न गतान्नागतादपि ।
गमनं संप्रवृत्तिश्च निवृत्तिश्च गतेः समा ॥१७॥
na tiṣṭhati gamyamānān na gatān nāgatād api |
gamanaṃ saṃpravṛttiś ca nivṛttiś ca gateḥ samā ‖17‖
Weder vom Gehenden noch vom Gegangenen, noch vom Nicht-Gegangenen: ausgehend von keinem steht man; dem Gehen gleich sind Gehen, In-Bewegung-Setzen und Zum-Stillstand-Kommen.

यदेव गमनं गन्ता स एवेति न युज्यते ।
अन्य एव पुनर्गन्ता गतेरिति न युज्यते ॥१८॥
yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate ‖18‖
»Was Gehen, das gleich Geher« ist nicht schlüssig; »ein Geher ist etwas anderes als Gehen« ist wiederum nicht schlüssig.

यदेव गमनं गन्ता स एव हि भवेद् यदि ।
एकीभावः प्रसज्येत कर्तुः कर्मण एव च ॥१९॥
yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi |
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca ‖19‖
Wenn Gehen und Geher gleich wären, dann ergäbe sich nämlich auch das Einssein von Täter und Tat.

अन्य एव पुनर्गन्ता गतेर्यदि विकल्प्यते ।
गमनं स्यादृते गन्तुर्गन्ता स्याद् गमनादृते ॥२०॥
anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |
gamanaṃ syād ṛte gantur gantā syād gamanād ṛte ‖20‖
Wenn ein Geher wiederum als etwas anderes als das Gehen vorgestellt würde, wäre das Gehen ohne Geher und der Geher wäre ohne Gehen.

एकीभावेन वा सिद्धिर्नानाभावेन वा ययोः ।
न विद्यते तयोः सिद्धिः कथं नु खलु विद्यते ॥२१॥
ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate ‖21‖
Welche zwei nicht durch einen Beweis entweder als Einsseiende oder als Getrenntseiende evident/existent sind, wie sollten diese überhaupt durch einen Beweis (als existent) evidiert werden?

गत्या ययाज्यते गन्ता गतिं तां स न गच्छति ।
यस्मान्न गतिपूर्वोऽस्ति कश्चित् किंचिद्धि गच्छति ॥२२॥
gatyā yayājyate gantā gatiṃ tāṃ sa na gacchati |
yasmān na gatipūrvo 'sti kaścid kiṃciddhi gacchati ‖22‖
Das Gehen, durch das der Geher [als solcher] erkannt wird – dieses Gehen geht er nicht, da er nicht früher als das Gehen ist, geht eigentlich irgendwer oder irgend etwas.

गत्या ययाज्यते गन्ता ततोऽन्यां स न गच्छति ।
गती द्वे नोपपद्येते यस्मादेके प्रगन्तरि ॥२३॥
gatyā yayājyate gantā tato 'nyāṃ sa na gacchati |
gatī dve nopapadyete yasmād eke tu gantari ‖23‖
Das Gehen, durch das der Geher [als solcher] erkannt wird – ein anderes als dieses geht er [auch] nicht, weil zwei Gehen bei einem Geher nämlich nicht möglich sind.

सद्भूतो गमनं गन्ता त्रिप्रकारं न गच्छति ।
नासद्भूतोऽपि गमनं त्रिप्रकारं स गच्छति ॥२४॥
sadbhūto gamanaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati |
nāsadbhūto 'pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati ‖24‖
Weder ein wirklich-seiender Geher geht das dreiphasige Gehen, noch auch geht ein nicht-wirklich-seiender das dreiphasige Gehen,

गमनं सदसद्भूतस्त्रिप्रकारं न गच्छति ।
तस्माद् गतिश्च गन्ता च गन्तव्यं च न विद्यते ॥२५॥
gamanaṃ sadasadbhūtas triprakāraṃ na gacchati |
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate ‖25‖
noch geht ein wirklich-seiend-nichtseiender das dreiphasige Gehen; deshalb ist weder Gehen noch Geher, noch Zu-Gehendes evident/existent.[27]

---

[27] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2, ⟨edd.⟩ J. W. de Jong / C. Lindtner, pp. 6–11; in der Stanze 23d weicht der Nāgarī-Text von der

„Nāgārjuna's Analyse erlangt einiges ihrer Überzeugungskraft durch die Tatsache, daß seine Sanskrit-Begriffe beides sind, untrennbar räumlich und zeitlich."[28] Sie umfaßt also das Dimensionale insgesamt; und weil darunter jegliches Wißbare fällt, schlechtweg alles Psychisch-Kosmische. „Nun, die Tatsache des Gehens setzt drei Elemente voraus, nämlich (i) den Raum, der durchquert oder gegangen wird, (ii) den Geher (i.e. den gehenden Körper) und (iii) das aktuelle Gehen (Bewegung). Des weiteren kommen wir aufgrund der Tatsache des Gehens selbst auf drei Bereiche des Raumes, nämlich (i) Raum, der bereits durchgangen wurde, (ii) Raum, der gegenwärtig durchgangen wird und (iii) Raum, der noch nicht durchgangen wurde, i.e. Raum, der in Zukunft zu durchgehen ist."[29] Was als Wirklichkeit vermeint wird – Nāgārjuna erweist es unter Anwendung einer unerbittlichen Logik als

---

Transliteration ab. Erläuterungen und Ergänzungen in eckigen Klammern von mir hinzugefügt; M. E. Luetchford, Between Heaven and Earth, pp. 117–316, listet in seiner Ausgabe und Übersetzung der ›Kārikā‹ alle Sanskrit-Wörter des Texts einzeln mit Angabe ihrer grammatikalischen Form auf und gibt dazu die jeweiligen englischen Wörter an, die für die Übertragung in Frage kommen. Zur grammatikalisch sowohl ontologisch wie gnoseologisch möglichen Übersetzung von विद्यते *vidyate*, wird gesehen/wahrgenommen, ist evident/existent, in meiner Übertragung hier durch letztere Schreibweise mit trennendem Schrägstrich zwischen beiden Begriffen verdeutlicht, cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 557[43]–558.

[28] M. Sprung et al., Candrakīrti: Lucid Exposition of the Middle Way, p. 76[2]: „*Nāgārjuna's analysis gains some of its strength from the fact that his Sanskrit terms are both spatial and temporal, inextricably.*"

[29] K. V. Apte, Going? You Cannot Go!, pp. 43–44: *Now, the fact of going presumes three elements, namely, (i) the space that is traversed or gone, (ii) the goer (i.e. the going body), and (iii) the actual going (motion). Further, on account of the act of going itself do we conceive three divisions of space, namely, (i) space which is gone already, (ii) space which is being gone at present, and (iii) space which is yet not gone i.e. space which is to be gone in future.*

Phantasma. „Diodoros Kronos, Zenon von Elea und Nāgārjuna wollten beweisen, daß die Wirklichkeit unbegreiflich und demzufolge illusorisch ist.“[30]

Aus der Perspektive der temporalen Bedeutung von गति (*gati*) heißt das: „… es geht um »den Gang der Zeit« (*gati*). Dieser Gang existiert nicht mehr in der Vergangenheit und noch nicht in der Zukunft. Man findet ihn auch nicht in der Gegenwart, denn ohne Vergangenheit und ohne Zukunft, in bezug auf die sie sich bewegen kann, ist die Zeit nur ein unbeweglicher Punkt. Es kann auch keine Unbeweglichkeit geben, keine ewige Gegenwart, denn die Unbeweglichkeit ist nichts als das Gegenteil der Beweglichkeit, deren Nichtbestehen soeben bewiesen wurde (Madh., II).“[31] Danach könnte man die Argumentation der Problemstellung Kontinuität versus Diskretheit zuordnen und direkt mit dem Zenonischen Achill in Verbindung bringen.

Die Gelehrtendiskussionen um die akkurate Übersetzung und penible Deutung von zeitlicher und/oder räumlicher Veränderung, die in den vier von mir angeführten Übersetzungsvarianten (Var_{1-4}) schematisch erfaßt sind, erweisen sich, auch wenn sie inhaltlich noch so richtig und wichtig sind, bei struktureller, d.h. elementarer Betrachtung nicht nur als

---

[30] J. L. Borges, Qué es el Budismo, p. 101: *Diodoro Cronos, Zenón de Elea y Nagarjuna querían demostrar que la realidad es inconcebible y, por consiguiente, ilusoria.*

[31] A. Bareau, Der indische Buddhismus, p. 156; diese Interpretation wird von K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion, p. 8; idem, Note sur la base technique de la philosophie indienne, p. 51^{+16}, mit Hinweis, daß sie durch keine antike Autorität unterstützt würde (*I am not aware, however, whether this interpretation is supported by any ancient authority.*), wenn auch mit einiger Zurückhaltung, in Frage gestellt, obwohl sie logisch einwandfrei ist, denn wo kein Ende und kein Anfang, da keine Mitte. So einfach ist das, wenn man sich auf das Grundlegende konzentriert und nicht in Oberflächlichem verzettelt; das gilt auch für antike Autoritäten.

weitgehend überflüssig, sondern erwecken bisweilen einen falschen Eindruck, indem sie das Wesentliche in der Weise verdecken, daß man vor lauter Bäumen philologischer und doxographischer Subtilitäten den Wald der gedanklich-formalen Grundproblematik nicht mehr sieht.[32] Wie war das doch gleich wieder mit den von Niels Bohr charakterisierten Experten? Bei der Übersetzung beschränkte ich mich deswegen auf die einfachste, am leichtesten nachvollziehbare und dennoch ihren Zweck erfüllende Variante »Gehen«.[33]

Dieser besteht in der Demonstration der Prädikationsunmöglichkeit, die auf der Ebene der Grammatik, ausgehend von Paronymen und Formen des Sanskrit-Wortes für Gehen, Vergehen und räumlicher Veränderung (Bewegung) गति (*gati*)

---

[32] Um sich einen Eindruck davon zu verschaffen, möge man dazu die von mir im Literaturverzeichnis unter deren Verfasser Nāgārjuna angegebene Schwemme von Übersetzungen (mit Kommentaren) der ›Mūla-madhyamaka-kārikā‹ ins Deutsche, Englische und Französische konsultieren, um hier nur unter Auslassung des Russischen die wichtigsten westlichen Wissenschaftssprachen zu nennen (natürlich sind viele in weitere moderne Sprachen verfügbar), sowie die hier nicht zitierten oder erwähnten, doch im Literaturverzeichnis ebenso vermerkten Spezialstudien zum zweiten Kapitel der ›Kārikā‹ von A. Wayman, The Gait (gati) and the Path (mārga); idem, Untying the Knots in Buddhism, pp. 293–310 (14 Going and Not Going: The Scripture and MK, Chap. 2); I. W. Mabbett; J. Westerhoff; T. R. V. Murti, Studies in Indian Thought, pp. 154–161 (Nāgārjuna's Refutation of Motion and Rest); J. Hopkins, Analysis of Going and Coming; idem, Chapter two of Ocean of Reasoning; D. Arnold.

[33] Diese wird in der Version des tibetischen Texts ⟨tr.⟩ M. Walleser, Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna, pp. 15–21, angewandt, deren Überschrift folgendermaßen wiedergegeben ist: „Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende". Cf. ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Nāgārjunas Filsofiske Værker, p. 69, Kapitelüberschrift: „II. UNDERSØGELSE AF PASSERET-UPASSERET-PASSERES"; ⟨tr.⟩ G. Bugault, Stances du milieu par excellence, p. 56, Kapitelüberschrift: „EXAMEN CRITIQUE DE LA MARCHE: DÉJÀ ACCOMPLIE, NON ENCORE ACCOMPLIE".

und deren Negation durchgeführt wird. Einem Subjekt sollen verschiedene Prädikate beigelegt werden. In der Darstellung von dem, was wir aus der antiken hellenischen Philosophie kennen, nur geringfügig abweichend, geschieht dies vornehmlich und stellvertretend für alle in Frage kommenden Bedeutungen durch das Tempus. „Es sei hinzugefügt, daß dieses auf den drei Zeitformen basierende Räsonnement als Modell für andere Kapitel dient: 3, 3; 7, 14; 10, 13; 14, 8; 16, 7; 23, 17–18."[34] Dabei kann das nominalisierte Partizip Präsens das Satzsubjekt bilden und die davon abweichenden Tempus des Verbs oder dessen Verneinung als dessen nähere Bestimmungen (Prädikate) angesehen werden.

Einem nach der zweiwertigen Logik in bezug auf Empirisches des Behaupters absolut gesetzten Was oder Wer wird irgend etwas zugeschrieben, egal ob adjektivisch, verbal oder sonstwie, d.h. es wird in Relation gesetzt, wird relativiert. Das ist eben auch in den verschiedenen Zeitformen des Verbums oder dessen Verneinungen möglich. Ob nun gefragt wird, ob einem »Gehenden« als Subjekt das Prädikat »gehen« zukommen kann oder nicht oder ob danach, wie oder ob ein laufendes Pferd ein Pferd ist oder nicht, macht keinen Unterschied in der Form oder Struktur der Aussage bzw. des Gedankens. Wenn ein »Gehender« oder ein »gegenwärtig begangener/durchquerter Wegabschnitt« voll bestimmt ist, dann ist das diesem hinzugefügte Prädikat »durchgehen« oder »wird gerade durchgangen« eben pleonastisch. Wäre eine solche Prädikation tatsächlich fundiert, so ergäben sich angesichts zweier gleichzeitiger Hergänge auch zwei diese Ausführende. Nicht mehr und nicht weniger macht Nāgārjuna geltend, da es ein Handeln oder Erleiden ohne jemanden oder etwas, der oder

[34] G. Bugault, Stances du milieu par excellence, p. 58: *Ajoutons que ce raisonnement fondé sur les trois modes temporels servira de modèle dans d'autres chapitres: 3, 3; 7, 14; 10, 13; 14, 8; 16, 7; 23, 17–18.*

das es vollzöge oder erduldete, nicht geben kann, und wir stehen vor dem megarischen ‚Paradoxon': Subjekt und Prädikat sind entweder identisch oder different: Diallele (Tautologie) und prädikative Implosion oder Dilemma (Heterologie) und prädikative Explosion.

So weit waren wir schon einmal im Abschnitt zur alt-griechischen Philosophie, wobei die anschließend vorgestellte Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean wesentliche Einsichten in die Bildeprinzipien einer 'universalen Grammatik des Denkens' (*universal grammar of thought*), so eine Titulierung des Forschungsprogramms durch dessen Autor,[35] liefert. Vermittelst altchinesischen Denkens, in dem debattiert wurde, ob ein weißes Pferd (白馬 *bái mǎ*) ein Pferd sei, werde ich die Prädikationsproblematik noch einmal thematisieren.

Mein Forschungsresultat befindet sich allerdings in Konflikt mit dem renommierter Indologen und Buddhologen, das hinsichtlich des Vergleichs zwischen dem Aufweis der Gehens- und Vergehensunmöglichkeit Zenon's und Nāgārjuna's – ersterer vom folgend zitierten Autor ohne Namensnennung und beide ohne Stellennachweis frei paraphrasiert und als Sophistereien (*sophistries*) abgetan – so lautet: „Das griechische Beispiel basiert auf einem Problem der Mathematik, das indische auf einem Problem der Grammatik. Hier ist ein auffälliger Unterschied zwischen griechischer und indischer Philosophie, ein Unterschied wissenschaftlichen, nicht dogmatischen Charakters. Beim Philosophieren machte die Griechen so viel wie möglich Gebrauch von Mathematik. Die Inder versäumten dies eigenartigerweise, eigenartigerweise weil sie gute Mathematiker waren. Stattdessen machten sie so

[35] Cf. A. K. Gangadean, Between Worlds, p. XI; idem, Meditative Reason, Untertitel: Toward Universal Grammar.

viel wie möglich Gebrauch von grammatikalischer Theorie und Argumentation."[36]

Den behaupteten Unterschied zwischen den mathematisch orientierten griechischen und den grammatikalisch orientierten indischen Denkern, der seither fast zum Standardrepertoire der etablierten Indologie gehört, weshalb ich mir weitere Nachweise spare, versuchte am entschiedensten und fundiertesten ein moderner indischer, doch Jahrzehnte in Frankreich tätiger Gelehrter in sieben Studien zu Nāgārjuna's Unmöglichkeitsbeweis des Gehens zu untermauern.[37] Vor ca. 20 Jahren erhob ich gegen diese von ihm vertretene These in einem persönlichen Brief meinen Einwand, daß diese zu kurz greife. Darauf forderte er mich – wissenschaftlich vorbildhaft – auf, diesen in einem führenden Publikationsorgan der Indologie auszuführen und versicherte mir, dafür Sorge zu tragen, daß mein Beitrag darin auch veröffentlicht würde. Da die Frist, die mir dazu gesetzt war, um in

---

[36] D. H. H. Ingalls, The Comparison of Indian and Western Philosophy, p. 4: *The Greek example is based on a problem of mathematics, the Indian one on a problem of grammar. Here is a noticeable difference between Greek and Indian philosophy, a difference of a scientific, not a dogmatic character. In philosophizing the Greeks made much use as possible of mathematics. The Indians, curiously, failed to do this, curiously, because they were good mathematicians. Instead, they made as much use as possible of grammatical theory and argmument.* "

[37] Die folgend verzeichneten Essays sind nach Erscheinungsdatum geordnet; einige davon wurden mir aufgrund der Schwierigkeit, sie im internationalen Bibliotheksleihverkehr zu beschaffen, vom Verfasser selbst zugesandt: K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis, p. 85; idem, The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations, p. 35; idem, La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, p. 190; idem, Nāgārjuna's Arguments against Motion, p. 13; idem, Note sur la base technique de la philosophie indienne; idem, Back to Nāgārjuna and Grammar; idem, Sur la base grammaticale de la pensée indienne, pp. 173–174.

der thematisch in Frage kommenden Ausgabe berücksichtigt werden zu können, nur wenige Wochen betrug, konnte ich das Angebot, eine solch diffizile Thematik in kürzester Zeit, und das zu Beginn meines philo-sophischen Werdegangs, leider nicht annehmen und stelle nun, nachdem ich meine re–flektorische Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Widerlegungskunst und deren beweisenden Aspekt (DeKon-Struktion) in ausgereifter Form vorlege, eine kurze Nachbetrachtung dazu an.

Dieser muß ich eine nicht unbedeutende Bemerkung des bedeutenden Indologen und Khmer-Forschers, der zu meinem ersten Hauptwerk ›Weder Sein noch Nichtsein‹, einer überarbeiteten und stark erweiterten Dissertation, ein sehr wertschätzendes Geleitwort schrieb, selbst vorausschicken. „Die Argumente von Nāgārjuna unterscheiden sich nicht nur von denen Zenon's, sondern auch von denen Bradley's, mit dem Nāgārjuna dennoch, jedoch allgemein, die größte Ähnlichkeit aufweist, so daß Surendranath Dasgupta zwar nicht ohne einige Übertreibung schreiben konnte: "Bradley, dessen dialektische Kritiken nur eine Wiederholung von Nāgārjuna nach 2000 Jahren sind"."[38] Indirekt drückt sich darin genau das aus, was in der ersten meiner folgenden beiden Klärungen festgehalten wird.

---

[38] K. Bhattacharya, La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, p. 193: *Les arguments de Nāgārjuna diffèrent, non seulement de ceux de Zénon, mais encore de ceux de Bradley,*[13] *avec lequel pourtant, d'une manière générale, Nāgārjuna offre le plus de similitude, en sorte que Surendranath Dasgupta pouvait écrire, non sans quelque exagération il est vrai: "… Bradley, whose dialectical criticisms are but a repetition of Nāgārjuna after 2000 years".*[14] In Fn.[13] wird auf F. H. Bradley, Collected Works, 9.37–45 (Appearance and Reality), Kapitel 5: Motion and Change and Its Perception, verwiesen; das Zitat ist in Fn.[14] referenziert mit S. Dasgupta, Indian Idealism, p. 108.

Sie ist doxographischen Charakters. Bei der Entgegensetzung zwischen griechischer als mathematisch und indischer als grammatikalisch orientierter Denkanalytik wird außer Acht gelassen, daß es im alten Hellas nicht nur Zenon von Elea mit seinen berühmt-berüchtigten Bewegungsparadoxien gab, die sich vordergründig durchaus einer mathematischen Deutung anbieten, aber, worauf ich noch hinweisen werde, auch ganz anders verstanden werden können, ja müssen, sondern auch Gorgias von Leontinoi, der nicht nur das Sein an sich, sondern auch dessen Denkbarkeit und Sagbarkeit argumentativ erledigte, und damit endigt, daß „eben die Sprache nicht die Vielheit der Gegenstände bezeichnet, wie auch diese ihr Charakteristikum nicht gegenseitig verdeutlichen."[39]

Dazu kommen Protagoras und Antisthenes, die die Unmöglichkeit des Widersprechens und damit des Sprechens (Sprache) aufwiesen, Stilpon von Megara und Menedemos aus Eretria mit ihrer Prädikations- bzw. Denotationsproblematik, Platon, der nämliches im ›Parmenides-Dialog‹ systematisch erörterte, zudem dessen Neffe Speusippos in Sachen Definitions-Antinomie, wie Lykophron (ca. 320–280) und Gleichgesinnte, die zur Vermeidung der Verdoppelung von Einfachem die Verwendung des Hilfsverbs »Ist« vermieden. Hat das etwa nichts mit Grammatik zu tun? „… der Text der *Stanzen* ist ein Metatext, er fällt in den Bereich der Metasprache im weiteren Sinne. Er prüft die Äußerungen eher als die Dinge, … Wir kennen eine solche Art von Ansatz durch

[39] Gorgias, Fragment 3B, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, p. 62 [86]: οὐκ ἄρα ἐνδείκνυνται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων φύσιν. Cf. idem, Fragment 3A, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, p. 52.18–19 [26].

den *Parmenides* und *Sophistes* von Platon und auch heutzutage in der Analytischen Philosophie."[40]

Die genannten altgriechischen Philosophen lebten jedoch etwa ein halbes Jahrtausend früher. Das soll nicht heißen, daß die Gelehrten im alten Bhārata die Grammatik ganz allgemein nicht noch intensiver und extensiver gepflegt hätten als die des alten Hellas. Worauf ich mich beziehe, ist die im Fokus stehende Dialektik oder Aporetik. Da scheinen die indischen Denker die mathematische Darstellungsweise tatsächlich vernachlässigt oder aber erkannt zu haben, daß sie nur die andere Seite der grammatikalischen ist. Unter Berücksichtigung genannter Fakten müßte die Verhältnisbestimmung zwischen der hellenischen und der subkontinentalen Philosophie allerdings etwas anders ausfallen, wollte man nicht Wissenslücken als Grundlage kulturvergleichender Philosophiewissenschaft gelten lassen. Noch mehr trifft das auf die festzustellende metatheoretische Unbedarftheit zu, womit ich bei meinem zweiten, wissenschaftlich gravierenderen Einspruch wäre.

Dieser ist systematischer Natur. Er betrifft die Struktur des Genus von Idealem, dessen Spezifika sowohl Zahlen oder

---

[40] G. Bugault, Stances du milieu par excellence, p. 15: … *le texte des* Stances *est un métatexte, il relève du métalangage au sens large. Il scrute des énoncés plutôt que des choses, … Nous connaissons ce genre d'approche par le* Parménide *et le* Sophiste *de Platon et aussi, de nos jours, dans la philosophie analytique*. Drei kurze Bemerkungen dazu: a) „*Stances*" soll wohl auch die Versform der ›Kārikā‹ im Metrum der अनुष्टुभ् (*anuṣṭubh*) ausdrücken; b) „prüft die Äußerungen eher als die Dinge" ist eine starke Untertreibung, da die Denkbarkeit der Dinge und nicht nur ihre Versprachlichung analysiert wird; c) „und auch heutzutage in der Analytischen Philosophie" mag, was Metasprachen betrifft, rein formal zwar gelten, doch wird der Leistungssinn solcher Analysen, nicht zuletzt wegen Punkt b) weder verstanden noch existentiell umgesetzt, wodurch die Philosophie, wie sie ursprünglich gemeint war, verfehlt wird (dazu gleich mehr im zweiten Einspruch des folgenden Haupttexts).

Symbole und ihre in den Rechen- oder Funktionsregeln festgelegten, mit Operatoren dargestellten Beziehungen als auch Wörter mit ihren semantischen, syntaktischen und semiotischen Nexus sind. Damit ist das Wesentliche gesagt, daß nämlich die mathematische wie auch die grammatikalische Darstellungsweise nur verschiedene Ausdrucksformen der Denkstruktur an sich sind, der Grammatik des Geistes oder Geistmathematik, wie es beliebt, die aus dem triadischen Muster Verbindbares–Verbindung–Verbindendes/Verbundenes besteht, das in den fundamentalen noologischen Kategorien des Platonismus ausgedrückt νοητόν–νόησις–νοῦς (geistig Einsehbares–Geisteinsicht–Geist) lautet.[41]

Sowohl Zenon's Paradoxien, besonders die einfachsten beiden, die erste »Von der Nicht-Bewegung / περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι« des Läufers von A nach B und die dritte, »Der fliegende Pfeil / ἡ ὀϊστος φερομένη«,[42] als auch die ganz ähnlichen, der Form nach vielfach gleichen, des zu den Megarikern zu zählenden Diodoros Kronos aus Iasos/Karien in Kleinasien (4./3. Jh.)[43], als auch die des Gehers bzw. der durchgangenen Strecke von Nāgārjuna können, ja müssen als die Dimensionen von Zeit und Raum übergreifend, und damit in einer sie umfassenden Kategorie jenseits von Mathematik und Grammatik verankert verstanden werden, wenn auch in voneinander abweichenden Nuancen, wodurch der

---

41 Cf. H. P. Sturm, Widerspiegelung des Geistes I–II/1–7.

42 Cf. Aristoteles, Physica $238^{b}23$–$239^{b}33$; J. Mansfeld, Die Vorsokratiker, 2.38/49; teilweise auch in ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.253.19–254.2 (Zenon A24–27).

43 Cf. Diodoros Kronos, Testimonia 109–143, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, pp. 31–44; ⟨tr.⟩ R. Muller, Les Mégariques, pp. 40–53. Darstellung der Dialektik gegen die Bewegung bei E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2.1.266–271.

Unterschied zwischen der griechischen und indischen Darstellungsart auf ein Minimum schrumpfte.

Daß die gleiche Gedankenführung bei der Problematisierung von Raum wie auch Zeit schon im griechischen Altertum existiert, läßt sich entlang der Ausführungen der Gründer von Akademie und Lykeion nachvollziehen. „Was Zenon nach unserer Annahme im Hinblick auf den Raum geltend gemacht hatte, haben Platon und Aristoteles ihrerseits in identischer Ausdrucksweise mit Bezug auf die Zeit oder den Zustand ausgeführt, und zwar an Stellen ihres Werkes, die auf Zenons Schrift zu fußen scheinen.“[44] Vor diesem theoretischen Hintergrund sind auch die unterstellten Fehlschlüsse von Zeitdimensionalem auf Raumdimensionales bei Gorgias Leotinus verständlich und nicht so abwegig, wie von der graecozentrierten doxographischen Philosophiewissenschaft suggeriert. Man müßte nur die erste Hypóthesis des Platonischen ›Parmenides-Dialogs‹ wahrgenommen und für wahr genommen haben.

Diodoros Kronos tritt einen seiner Beweise gegen die Bewegung, dem (nicht-)fliegenden Pfeil Zenon's nachempfunden, auf der Basis der Raumdimension an. „Wenn sich etwas bewegt, bewegt es sich entweder an dem Ort, an dem es ist, oder an dem, an dem es nicht ist. Weder aber an dem, an dem es ist: es hält sich nämlich an diesem auf, noch an dem, an dem es nicht ist: es ist nämlich nicht an diesem. Deshalb bewegt sich nichts.“[45] Der den Pyrrhoneern zugerechnete

---

[44] H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, p. 209 (Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit), mit Verweis auf Platon, Parmenides, 156c–d; Aristoteles, Physica 240ª19–20.

[45] Diodoros Kronos, Testimonium 123.10–12, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 35; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.87: “εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται, ἢ ἐν ᾧ μὴ ἔστιν· οὔτε δὲ ἐν ᾧ ἔστι, μένει γὰρ ἐν αὐτῷ, οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν, οὐ γὰρ ἔστιν ἐν αὐτῷ·

Sextos Empeirikos weist jedoch noch auf ein anderes Argument von Diodoros. Dieser habe unter der Annahme von Unteilbarem (τῶν ἀμερῶν) zu erweisen versucht, „daß sich kein einzelnes bewege, sondern bewegt habe" (ὅτι κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηζαι δέ), weil das, was vorher an einem Ort beobachtet wurde, nun an einem anderen ist, was nicht der Fall wäre, wenn keine Bewegung stattgefunden hätte. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Gedankenführung Empirisches mit Metempirischem vermischt, doch läßt sie die neue ‚Lösung' der Bewegungsparadoxien von Bertrand Russell einerseits ‚alt aussehen', während sie andrerseits zeigt, daß auch im alten Hellas Elenktik unter Anwendung von Grammatik betrieben wurde, und das sogar mittels Zeitstufen von Verben.[46]

Um die Ähnlichkeit antik-griechischer Dialektik gegen Vergehen und Be-/Durchgehen noch einmal zu unterstreichen, führe ich einen längeren Passus von Sextos Empeirikos an, dessen erster Teil keinem speziellen Denker zugeschrieben wird, dessen zweiter Teil jedoch eine Beweisführung von Diodoros Kronos wiedergibt. „Ferner sprachen sich einige, die auf die Zeitphasen von Entstehen und Vergehen abzielten, folgendermaßen aus: Wenn Sokrates gestorben ist, ist er entweder gestorben als er lebte oder als er starb. Als Lebender ist er aber nicht gestorben, denn er lebte sicherlich und als Lebender war er nicht gestorben; aber auch nicht als er gestorben war/ist; sonst wäre er nämlich zweimal gestorben. Also ist Sokrates nicht gestorben. Und von derselben Beschaffenheit, doch im Bild unterschieden, bringt Diodoros

οὐκ ἄρα κινεῖταί τι." ⟨tr.⟩ R. Muller, Les Mégariques, p. 43.

[46] Cf. Diodoros Kronos, Testimonium 123.1–53, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, pp. 35–36; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.85–86; 10.91–92; 10.97–102; ⟨tr.⟩ R. Muller, Les Mégariques, pp. 43–45.

Kronos dergleichen Argument vor. Wenn eine Mauer zerstört wird, dann wird die Mauer entweder zerstört, wenn die Steine einander berühren und gefügt sind oder wenn sie sich voneinander entfernt haben. Doch weder wenn die Steine einander berühren und gefügt sind, wird eine Mauer zerstört, noch wenn sie sich voneinander entfernt haben. Deshalb wird eine Mauer nicht zerstört."[47]

Sextos fügt anschließend noch hinzu, daß hier zwei Zeiten angenommen würden (δύο γάρ εἰσι χρόνοι ἐπίνοιαν), eine dritte aber nicht angenommen werden könne (οὐδ' ἐπίνοηθῆναι τρίτος τις δύναται χρόνος). Was das bedeutet, werden wir gleich im nächsten Zitat aus seinem ›Kompendium des Pyrrhonismus‹ erfahren. Seien die Steine noch fest gefügt, sei die Mauer noch eine Mauer, hätten sie sich aber voneinander entfernt, dann eben nicht mehr. Die weiteren Erläuterungen, die der Empiriker zu dieser Überlegung gibt, kann ich hier überspringen, da sie sich mit den Ausführungen, die ich anschließend wortgetreu aus dem Altgriechischen übersetzt wiedergeben werde, decken, doch führe ich den in meiner Paraphrase fehlenden Text und damit den Text des ganzen

[47] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.346–348: Τινὲς δὲ καὶ τῶν χρόνων ἐχόμενοι τῆς τε γενέσεως καὶ φθορᾶς οὕτω συνερωτῶσιν. εἰ ἀπέθανε Σωκράτης, ἤτοι ὅτε ἔζη ἀπέθανεν ἢ ὅτε ἐτελεύτα. καὶ ζῶν μὲν οὐκ εἰ ἀπέθανεν· ἔζη γὰρ δήπουθεν καὶ ζῶν οὐκ ἐτεθνήκει. οὔτε δ' ὅτε ἀπέθανεν· δὶς γὰρ ἔσται τεθνηκώς. οὐκ ἄρα ἀπέθανε Σωκράτης. ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς δυνάμεῶς, ἐπὶ διαφέροντος δὲ ὑποδείγματος, λόγον συνηρώτηκε καὶ ὁ Κρόνος τοιοῦτον. εἰ φθείρεται τὸ τειχίον, ἤτοι ὅτε ἅπτονται ἀλλήλων οἱ λίθοι καί εἰσὶν ἡρμοσμένοι φθείρεται τὸ τειχίον, ἢ ὅτε διεστᾶσιν· οὔτε δὲ ὅτε ἅπτονται ἀλλήλων καί εἰσὶν ἡρμοσμένοι φθείρεται τὸ τειχίον, οὔτε ὅτε διεστᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων· οὐκ ἄρα φθείρεται τὸ τειχίον. Cf. idem, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.111; idem, Adversus Mathematicos 9.269, wo gesagt wird, daß Sokrates entweder als Seiender (ὢν) oder als Nichtseiender (μὴ ὤν) stirbt (θνήσκει). Der zweite Teil des Texts ist zugleich Diodoros Kronos, Testimonium 126.1–4, ⟨ed.⟩ K. Döring, Die Megariker, p. 37; ⟨tr.⟩ R. Muller, Les Mégariques, p. 45.

Beweisgangs zu Dokumentationszwecken in der hier eingefügten Fußnote an.[48]

An der nun zitierten Stelle spielt er den Unmöglichkeitsbeweis in gleicher Weise, doch zusätzlich entlang anderer, doch ähnlicher Kategorien durch, dieses mal jedoch ohne die ‚Paradoxie' von der Mauer Diodoros Kronos' zu erwähnen. „Wenn Sokrates geboren wurde, wurde entweder der nichtseiende Sokrates oder der am Leben seiende Sokrates geboren. Aber wenn gesagt wird, er sei als am Leben Seiender geboren worden, wäre er zweimal geboren worden; wenn hingegen als er nicht war, war Sokrates und war zugleich auch nicht: einerseits war er, indem er geboren worden ist, andrerseits war er gemäß Voraussetzung nicht. Und wenn Sokrates gestorben ist, ist er entweder gestorben als er lebte oder als er gestorben ist. Nun, als er lebte, ist er nicht gestorben, da derselbe sonst sowohl gelebt hätte als auch gestorben gewesen wäre; und auch nicht als er gestorben ist, denn sonst würde er zweimal gestorben sein. Also ist Sokrates nicht gestorben. Dieses Räsonnement gleichsam auf alles einzelne, das angeblich entsteht oder vergeht, angewandt, hebt Entstehen und

[48] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.348–350: δύο γάρ εἰσι χρόνοι κατ' ἐπίνοιαν, ἐν ᾧ ἅπτονται ἀλλήλων οἱ λίθοι καί εἰσὶν ἡρμοσμένοι, καὶ ἐν ᾧ διεστᾶσιν· παρὰ δὲ τούτους οὐδ' ἐπινοηθῆναι τρίτος τις δύναται χρόνος. εἰ οὖν φθείρεται τὸ τειχίον, ἐν τῷ ἑτέρῳ τούτων ὀφείλει φθείρεσθαι. ἀλλ' ἐν μὲν ᾧ ἅπτονται ἀλλήλων οἱ λίθοι καί εἰσὶν ἡρμοσμένοι, οὐ δύναται φθείρεσθαι· ἔστι γὰρ ἔτι τειχίον, καὶ εἰ ἔστιν, οὐ φθείρεται. οὔτε δὲ ἐν ᾧ διεστᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων· οὐκέτι γὰρ ἔστι τειχίον, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ δύναται φθείρεσθαι. εἰ οὖν μήτε ὅτε ἅπτονται ἀλλήλων οἱ λίθοι φθείρεται τὸ τειχίον, μήτε ὅτε διεστᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, οὐ φθείρεται τὸ τειχίον. καὶ οὕτω δὲ δυνατὸν συνερωτᾶν. εἰ γίνεταί τι καὶ φθείρεται, ἤτοι ἐν ᾧ ἔστι χρόνῳ γίνεται καὶ φθείρεται, ἢ ἐν ᾧ μὴ ἔστιν. καὶ ἐν ᾧ μὲν ἔστιν, οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται' ἐφ' ὅσον γὰρ ἔστι τοῦτο, οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται. καὶ μὴν οὐδὲ ἐν ᾧ μὴ ἔστι πάθοι ἄν τι τούτων· ἐν ᾧ γάρ τι μὴ ἔστιν, οὔτε παθεῖν τι οὔτε ποιεῖν δύναται. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται.

Vergehen auf. Einige argumentieren auch folgendermaßen. Wenn etwas entsteht, entsteht entweder Seiendes oder Nichtseiendes. Doch Nichtseiendes entsteht nicht, denn Nichtseiendem kann nichts (*per accidens*) zukommen, und deshalb auch nicht das Entstehen. Aber auch nicht das Seiende. Wenn nämlich das Seiende entsteht, entsteht es entweder, indem es seiend oder indem es nichtseiend ist. Wenn es aber entsteht, während es seiend ist, wird, indem Entstehendes, heißt es, eines aus anderem ist, Entstehendes anderes als Seiendes sein, was eben Nichtseiendes ist. Entstehendes wird mithin Nichtseiendes sein, was ungereimt ist. Wenn nun weder Nichtseiendes noch Seiendes entsteht, entsteht überhaupt nichts."[49]

Wenn der hier zur Debatte stehende Gelehrte zur Deutung von ›Mūla-madhyamaka-kārikā 2.1‹ also behauptet: „… diese *Kārikā* hat nichts mit Zenon's Pfeil-Paradoxon zu tun – im Gegensatz zu dem, was manchmal gedacht wurde. Candrakīrti stützt seine Interpretation auf zwei buddhistische

[49] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.110–113: εἰ ἐγεννήθη Σωκράτης, ἤτοι ὅτε οὐκ ἦν Σωκράτης ἐγένετο Σωκράτης, ἢ ὅτε ἦν ἤδη Σωκράτης. ἀλλ' εἰ μὲν ὅτε ἦν ἤδη γεγενῆσθαι λέγοιτο, δὶς ἂν εἶη γεγενημένος· εἰ δὲ ὅτε οὐκ ἦν, ἅμα καὶ ἦν Σωκράτης καὶ οὐκ ἦν. ἦν μὲν τῷ γεγονέναι, οὐκ ἦν δὲ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν. καὶ εἰ ἀπέθανε Σωκράτης, ἤτοι ὅτε ἔζη ἀπέθανεν ἢ ὅτε ἀπέθανεν. καὶ ὅτε μὲν ἔζη, οὐκ ἀπέθανεν, ἐπεὶ ὁ αὐτὸς ἂν καὶ ἔζη καὶ ἐτεθνήκει· ἀλλ' οὐδὲ ὅτε ἀπέθανεν, ἐπεὶ δὶς ἂν εἶη τεθνηκώς. οὐκ ἄρα ἀπέθανε Σωκράτης. τοῦτον δὲ τὸν λόγον οἱόν τέ ἐστιν ἐφ' ἑκάστου τῶν γίνεσθαι ἢ φθείρεσθαι λεγομένων ἱστάντα ἀναιρεῖν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθοράν. Ἔνιοι δὲ καὶ οὕτω συνερωτῶσιν. εἰ γίνεταί τι, ἤτοι τὸ ὂν γίνεται ἢ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ μὴ ὂν γίνεται· τῷ γὰρ μὴ ὄντι οὐδὲν συμβεβηκέναι δύναται, ὥστε οὐδὲ τὸ γίνεσθαι. ἀλλ' οὐδὲ τὸ ὄν. εἰ γὰρ γίνεται τὸ ὄν, ἤτοι καθὸ ὄν ἐστι γίνεται ἢ καθὸ οὐκ ὄν ἐστιν. καθὸ μὲν οὖν οὐκ ὄν ἐστιν, οὐ γίνεται. εἰ δὲ καθὸ ὄν ἐστι γίνεται, ἐπεὶ τὸ γινόμενον ἕτερον ἐξ ἑτέρου φασὶ γίνεσθαι, ἕτερον ἔσται τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον, ὅπερ ἐστὶν οὐκ ὄν. τὸ ἄρα γινόμενον οὐκ ὂν ἔσται, ὅπερ ἀπεμφαίνει. εἰ οὖν μήτε τὸ μὴ ὂν γίνεται μήτε τὸ ὄν, οὐδὲ γίνεταί τι.

Theorien, und zwar daß es kein Ganzes ohne Teile gibt und daß Atome räumliche Ausdehnung haben."[50], antworte ich mit allem Respekt: „Quite the contrary", hochverehrter Paṇḍit, Candrakīrti's (6./7. Jh.) Erläuterung auf der Basis der Annahme von Teilen und Ganzem (auf Seiten von Gehendem und Begangenem)[51] liegt auch Zenon's Antilogie gegen die »Nicht-Bewegung«: ganze Strecke, halbe Strecke, viertelte

[50] K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion, p. 9: … *this* kārikā *has nothing to do with Zeno's arrow paradox—contrary to what has sometimes been thought. Candrakīrti bases his interpretation on two Buddhist theories, namely that there is no whole independent of the parts, and that atoms have spatial extension.*

[51] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 33.20–24 ≅ ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 93.9–14: अथ स्यात्– गन्तुर्गच्छतो यश्चरणाक्रान्तो देशः, स गम्यमानः स्यादिति । नैवम्, चरणयोरपि परमाणुसांघातत्वात् । अङ्गुल्यग्रावस्थितस्य परमाणोर्यः पूर्वो देशः, स तस्य गतेऽन्तर्गतः । पाष्र्ण्यवस्थितस्य चरमपरमाणोर्य उत्तरो देशः, स तस्य अगतेऽन्तर्गतः । न च परमाणुव्यतिरेकेण चरणमस्ति । तस्मान्नास्ति गतागतव्यतिरेकेण गम्यमानम् । यथा चैवं चरणे विचारः, एवं परमाणू पूर्वापरदिग्भागसंबन्धेन विचारः कार्य इति । K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion, p. 9 (transliterierter Text p. 14^{+9}), meine Korrektur des Sanskrit: *He explains that the feet are merely conglomerations of atoms* (paramāṇusāṃghāta). *Now, when a person treads a certain space, one distinguishes by taking as reference, on the one hand, the atom situated at the tip of one of the toes, and, on the other, the atom that is situated at the extremity of the heel, only a portion of space that has already been traversed* (gata) *and one that has not yet been traversed* (agata)*; one does not perceive a portion that would be in process of being traversed* (gamyamāna). *The same situation occurs if one takes as references the spatial divisions of the atoms the foot is composed of.* („Er erklärt, daß die Füße nur Ansammlungen von Atomen sind (*paramāṇusāṃghāta*). Nun, wenn eine Person eine gewisse Strecke begeht, unterscheidet man in dem man einerseits auf das Atom Bezug nimmt, das sich an der Zehenspitze befindet, und andrerseits auf das Atom, das sich am äußersten Ende der Verse befindet, nur ein Abschnitt der Strecke, die bereits durchquert wurde (*gata*) und einer, der noch nicht durchquert wurde (*agata*); man erkennt keinen Abschnitt, der gerade dabei ist, durchquert zu werden (*gamyamāna*). Die gleiche Situation ergibt sich, wenn man die räumlichen Unterteilungen der Atome, aus denen der Fuß besteht, als

Strecke …, als auch gegen den »Fliegenden Pfeil« zugrunde (Pfeil ist ganz in ganzer Zeitspanne und damit hinsichtlich dieser unbewegt; wäre dem nicht so, wäre er an zwei Zeitpunkten zugleich und zwei, d.h. geteilt: „Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raum, in dem es ist, noch in dem, in dem es nicht ist.“[52]). Die buddhistische Lehre von den Atomen und deren räumlichen Ausdehnung widerlegt sich von selbst, denn weder wurde sie in den verschiedenen Schulen eindeutig noch einheitlich, noch gleichbleibend vertreten. Systematisch geht es, wie bei Zenon, um Diskretheit, Kontinuität und das Dicke- nebst Formlosigkeitparadoxon von Unteilbarem.[53]

Bezugspunkte nimmt.“)

[52] J. Mansfeld, Die Vorsokratiker, Fragm. 25, 2.48/49 ≅ ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.258.9–10 (Zenon B4): τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι. Cf. P. H. Wicksteed / F. M. Cornford, Aristotle: The Physics, 2.280², zu Aristoteles, Physica 229ᵇ7. F. H. Bradley, Collected Works, 9.37 (Appearance and Reality). Um die Hintergründe der gesamten Dialektik um Raum, Zeit und Veränderung zu verstehen, konsultiere man die Darstellung der Probleme und vollziehe, so möglich, die vermeintlichen empirisch-sensualistischen Lösungen derselben bei Aristoteles, Physica 131ᵇ18–267ᵇ2, nach.

[53] Cf. K. L. Dhammajoti, Sarvāstivāda Abhidharma, pp. 259 … 260: *Unlike the doctrine of the Great Elements, the Buddhist atomic theory is not discernible in the* sūtra-*s. It likely was taken over from outside the Buddhist schools — probably from the Vaiśeṣika. … The MVŚ* [Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra] *gives a descriptive definition of an 'atom' as follows: An atom* (paramāṇu) *is the smallest* rūpa. *It cannot be cut, broken, penetrated; it cannot be taken up, abandoned, ridden on, stepped on, struck or dragged. It is neither long nor short, square nor round, regular nor irregular, convex nor concave. It has no smaller parts; it cannot be decomposed, cannot be seen, heard, smelled, touched. It is thus that the* paramāṇu *is said to be the finest* (sarva-sūkṣma) *of all* rūpa-*s.* („Anders als die Lehre von den Groben Elementen, ist die buddhistische Atomtheorie in den *Sūtra*-s nicht erkennbar. Sie scheint von außerhalb buddhistischer Schulen übernommen worden zu sein – vermutlich vom Vaiśeṣika. … Das MVŚ gibt eine anschauliche Definition eines 'Atoms' auf folgende Weise: Ein Atom (*paramāṇu*) ist das kleinste *rūpa* [Formhafte]. Es

Das von Candrakīrti, der heute fatalerweise als in Sachen Auslegung des Madhyamaka prädominanten Koryphäe, ins Feld geführte grammatikalische Argument zu Stanze 2.6 der ›Kārikā‹, daß der Handelnde aufgrund der Sanskrit-Grammatik keine Substanz sei (न द्रव्यम् *na dravyam*), sondern eine Kraft (शक्ति *śakti*), die sich diversifizieren könne,[54] welches er in Abwehr gegen den Einwand, daß ein Handelnder mehrere Handlungen gleichzeitig ausüben könne, ohne sich verdoppeln zu müssen, vorbringt, ist in der altindischen Dialektik genauso wenig hinreichend wie heute und bestenfalls ein *argumentum ad hominem*, weil es strukturell gleichgültig bzw. gleich ungültig ist, ob ich ein Prädikat einer Kraft oder einer Substanz beilege. Der tiefere Sinn dieser Abwehr eines gegnerischen Einwands, mag sich mir, das muß ich gestehen, nicht so recht erschließen. Das kommt mir so vor, wie wenn Theisten die Zurückweisung von Gottesvorstellungen durch Atheisten damit abwehrten, was ich in Gesprächen nicht nur einmal erlebte, daß sie Gott doch gar nicht als Substanz oder Subjekt (Person), sondern als Energie oder sonst Diffuses

---

kann nicht zerschnitten, zerbrochen, durchdrungen werden; es kann nicht aufgegriffen, aufgegeben werden, man kann auf ihm nicht reiten, es nicht betreten, es kann nicht geschlagen oder gezogen werden. Es ist weder lang noch kurz, quadratisch oder rund, gleichmäßig oder ungleichmäßig, konvex oder konkav. Es hat keine kleineren Teile; es kann nicht zerlegt werden, nicht gesehen gehört, gerochen, berührt werden. Daher sagt man, daß der *paramāṇu* das feinste aller *rūpa*-s ist.“). Cf. o.c., pp. 259–268, mit Endnoten pp. 271[47]–272[74]; meine Einfügungen in eckigen Klammern. Originaltext der Übersetzung in Kleinschrift (von mir hinzugefügt): Abhidharma-mahā-vibhāṣa-śāstra, Taishō, Nr. 1545, 27.702a4–9: 答應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故説極微。是最細色。

[54] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 36.2–12 ≅ ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 96.5–97.2, K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion. Their Grammatical Basis, pp. 87–89.

auffaßten und aufgrund dessen solche Anfechtungen ihre Annahmen gar nicht beträfen.

Es kann dem Ārya keinesfalls darum gegangen sein aufzuweisen, daß einer, der gegangen ist und einer, der nicht gegangen ist, kein gerade Gehender ist, sondern darum, daß bei einem gehenden Geher über ein Subjekt, dem ein Prädikat/Attribut, das Gehen als Verbalnomen nämlich, inhäriert, ein identisches Prädikat/Attribut als Akzidenz prädiziert wird und somit zwei Gehvorgänge anzunehmen sind, denen zwei Geher entsprächen.[55] Ganz nach der Kinderfrage: „Was tut der Wind, wenn er nicht weht?“[56], woraus etablierte Sprachwissenschaftler im einen und anerkannte Philosophiewissenschaftler im andern Falle überlegen schließen, daß es sich nicht nur um kindliches, sondern um kindisches Geplapper handelt.

Implizit ist solches auch der ‚Paradoxie‘ vom gestorbenen oder geborenen Sokrates, die soeben aus den Schriften von Sextos Empeirikos zitiert wurde: während der Dauer des Verstorbenseins (ein Zustand ist nicht anderes als ein Vorgang zeitlichen Vergehens, in dessen Verlauf sich nichts ändert) kann er nicht ein zweites Mal sterben und das Prädikat sterben oder gestorben erhalten, sonst hätten ja zwei Tode stattgefunden, denen zwei ‚Sokratesse‘ zuzuordnen wären;

---

[55] Eine passable Deutung bieten ⟨trr.⟩ B. Weber-Brosamer / D. M. Back, Die Philosophie der Lehre, pp. 5–10, doch iterieren sie unhinterfragt die These vom Unterschied griechischer als mathematischer und indischer als grammatikalischer Refutations-Methodik.

[56] Daß »Wind« und »wehen« Paronyma aus derselben indeuropäischen Wort√ u̯ē- sind, geht aus A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 1.220–223, hervor; der Satz „der Wind weht“ unterliegt damit als „der Wind windet“ einer ähnlichen Problematik wie „der Geher geht“. Was ist der Wind ohne Wehen, was der Geher ohne Gehen und was der Schimmel ohne seine weiße Färbung?

das gleiche beim Geborensein.[57] Strukturell sind wir damit auch dem bereits im ersten Hauptteil vorgestellten alt-hellenischen Problem ganz nahe, das Lykophron mit Geistesverwandten angeblich plagte, das »Ist« nämlich zu vermeiden – unzweifelhaft ein auf Grammatik (Denkstruktur) basierendes.

Candrakīrti schließt diesen Gedankengang denn auch mit der Feststellung ab, daß einer, der zwei gleiche Handlungen ‹zur gleichen Zeit› ausführe, nicht evident sei und es folglich keine zwei Gehbewegungen von einem Gehenden gäbe.[58]

---

[57] Bei der Übersetzung dieser Stellen erhob sich die Frage, ob es wegen der Zeitaspekte aufgrund des darin vorkommenden Imperfekts, Perfekts, Plusquamperfekts und Aorists nicht möglich wäre, den Vorgang des Sterbens oder der Geburt in der Verlaufsform als eigene Sinneinheiten bzw. jeweils drittes Element in die Aussage miteinzubeziehen und damit dem gerade Gehenden Nāgārjuna's noch näher zu kommen; ⟨tr.⟩ R. G. Bury übersetzt an gewissen Stellen den Aorist aktiv von sterben als Imperfekt mit „died" und ⟨tr.⟩ H. Flückiger mit „starb", was nach der Übersetzung in diesem Sinne gedeutet werden könnte; da der indikative Aorist als Präteritum, Plusquamperfekt und mitunter als Präsens übersetzt werden kann, ist dies selbstverständlich möglich, es ist aber zu bedenken, daß der Aorist vornehmlich punktuelle Bedeutung hat, d.h. ein einmaliges und abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit beschreibt; das macht ein Passus deutlich, der Diodoros Kronos zugeschrieben wird, der aufzeigt, daß wie sich etwas weder dort bewegt, wo es ist, noch dort, wo es nicht ist, ein Lebewesen weder stirbt, während es lebt (ἐν ᾧ ζῇ χρόνῳ) noch während es nicht lebt (ἐν ᾧ μὴ ζῇ) und folglich niemals stirbt (οὐδέποτε ἄρα ἀποθνήσκει), cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 1.312; aber auch die Passus an denen Entstehen und Vergehen entweder von Seiendem oder von Nichtseiendem thematisiert ist, cf. o.c. 10.350; idem Pyrrhoneion Hyptypoeon 3.112.

[58] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 35.11–12 ≅ ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 97.1–2: सदृशक्रियाद्वय कारकत्वं नैकदेशिकस्य दृष्टम्, अतो नैकस्य गन्तुर्गमनद्वयम् ॥. (*sadṛśakriyādvaya kārakatvaṃ naikadeśikasya dṛṣṭam, ato naikasya ganturgamanadvayam* ‖); nach letzterer Ausgabe, p. 97[2] und ⟨ed.⟩ J. May, p. 309.15[+15], muß gemäß tibetischer Fassung ‹zur gleichen Zeit› (གཅིག་དུས་ གཅིག་ཏུ་ *gcig dus gcig tu*), von mir

Und es ist zu ergänzen, daß es von einem Gehenden an sich nicht einmal e i n e Gehbewegung gibt. Auch das sagt er. Gehen gäbe es nur dann, wenn derjenige, der geht, existierte.[59] Daß wir Bewegung wahrnehmen, ist weder zu bestreiten noch trägt die Sinneswahrnehmung selbst zur Beantwortung unserer Frage nach deren Erklärbarkeit bei, die hinreichend weder durch den Rekurs auf die Grammatik noch auf die Mathematik, sondern auf deren gemeinsame strukturelle Basis erfolgen muß.

Und diese ist das Netzwerk der Relationalität, das heißt Irrealität. Da Veränderung welcher Art auch immer nur ein Spezifikum des Genus Relativität darstellt, möge man es mir nachsehen, wenn ich hier auf die Details von Details der aus der Antike Griechenlands und Indiens überlieferten Argumente gegen sie nicht näher eingehe, so sehr das eine Etüde in Sachen Widerlegungskunst wäre. Meine Studie handelt eben von den irreduziblen Grundbestandteilen des begrifflichen Denkens, deren Verbindung und Trennung und ihrem letztlichen, durch Re–flexion zu eruierenden ont-epistemologischen Status. Jemand, der sich das Wissen darüber und das Verständnis davon angeeignet hat, ist sowohl in der Lage, so gut wie alle Arten von ‚dialektischen' Schlüssen als daraus abgeleitet zu erkennen oder anzuwenden als auch trickreich versteckte Fehl- oder Fangschlüsse, die man in keineswegs generell gerechtfertigter Anspielung auf die altgriechischen Sophisten »Sophismata« nennt, zu durchschauen.

---

zwischen einfache Chevrons nach außen gesetzt, anstelle von „am gleichen Ort" (एकदेशिक) stehen; cf. Anmerkung K. Bhattacharya, Nāgārjuna's Arguments against Motion. Their Grammatical Basis, p. 93[21].

[59] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 35.14–15 ≅ ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 97.4–5: स्यादेवं यदि गमनाश्रयो गन्ता स्यात्, न त्वस्ति । (*syādevaṃ yadi gamanāśrayo gantā syāt, na tvasti* |).

Selbst wenn der vorgetragene Unterschied beider Traditionen logischer Kritik zuträfe, wäre die eigentliche Erklärung für diesen Sachverhalt dennoch nicht erfolgt, da diese in dem gründet, was Relationalität oder Relativität zu nennen ist. Bezüglichkeit stellt nichts anderes als die Grundstruktur des sensual-mentalen Erkennens, der Sinnes- zusammen mit der Denktätigkeit dar, die durch deren sie vereinheitlichenden Geist oder Verstand, die Urteilsinstanz über ihnen und durch sie hindurch, erst zum Verstehen und zur Wahrheitserfassung imstande sind. Ich habe *in extenso* nachgewiesen, daß diese sich durch mehrfache Metatheorie ergebende Stufensystematik, für welche ich in Anlehnung an den Fachbegriff *categorial framework* die Bezeichnung *cognitional framework* einführte, nicht nur dem Vijñānavāda in Form seiner Selbstheiten (स्वभाव *svabhāva*) oder unseienden Vorstellungen (अभूतपरिकल्प *abhūta-parikalpa*) bekannt ist, was gewissermaßen eine Binsenwahrheit darstellt, sondern auch dem Madhyamaka samt seinem Gründer, und die durchweg postulierte Entgegensetzung, ja Unvereinbarkeit beider Lehren nicht einmal in der Darstellungsart, sondern höchstenfalls in der Betonung gewisser Lehraspekte besteht.[60] Im selben Band thematisierte ich die formal stupende Ähnlichkeit zur Transzendentalphilosophie von Johann Gottlieb Fichte, die unter dem Namen »Wissenschaftslehre« bekannt ist.[61] In weiteren Bänden wies

[60] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens (Widerspiegelung des Geistes I), pp. 153–233, 255–423, 531–613; die Geistkategorie steckt beim Ārya, das möchte ich hier wenigstens noch genau benennen, in Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18–19; 24.7; idem, Vigrahavyāvartanī 70, Autokommentar; idem, Acintya-stava 35–36; idem Lokātīta-stava 19; idem, Śūnyatāsaptati-kārikā 40–42, 51, 60–61; idem, Yuktiṣaṣṭikā-kārikā 34–35, 37–38; idem, Ratnāvalī 1.93–100.

[61] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens (Widerspiegelung des Geistes I), pp. 483–530.

ich auf, daß ein mehr oder minder gleichartiges Rekonstrukt rationalen Konstruierens in den anfänglichen Phasen aller drei Stifterkulturen aufzufinden ist.[62] Was die ‚Dialektik' betrifft, werde ich zum dritten Paradigma im Bunde, dem chinesischen, im letzten Hauptabschnitt kommen.

Zunächst aber will ich den eher extensionalen Aspekt des auf der Kognitionsstrukur fußenden Erkenntnisdilemmas am Beispiel des fünften Kapitels der philosophischen Grundlagenschrift des Mahāyāna, der ›Mūla-madhyamaka-kārikā‹, veranschaulichen. In Wahrheit behandelt dieses nicht, wie vordergründig in der Überschrift zu lesen, die von den auf dem Großen Fahrzeug oder Breiten Weg Befindlichen postulierten sechs (grobstofflichen) Elemente (धातु *dhātu*), sondern deren Bezeichenbarkeit und damit die Frage, wie es ein Wissen von Entitäten, realen oder irrealen, und damit Wissen überhaupt geben kann.

[62] Cf. H. P. Sturm, Widerspiegelung des Geistes II/1–7.

2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5 Analyse: (Ur-)Elemente (५ धातुपरीक्षा *5 dhātu-parīkṣā*)

नाकाशं विद्यते किंचित् पूर्वमाकाशलक्षणात् ।
अलक्षणं प्रसज्येत स्यात् पूर्वं यदि लक्षणात् ॥१॥
nākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvam ākāśalakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt ‖1‖
Raum, der dem Kennzeichen des Raumes vorausgeht, ist nicht evident/existent; wenn er früher als das Kennzeichen wäre, so dürfte sich (die Konsequenz) ergeben, daß er kennzeichenlos wäre.

अलक्षणो न कश्चिच्च भावः संविद्यते क्वचित् ।
असत्यलक्षणे भावे क्रमतां कुह लक्षणम् ॥२॥
alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṃvidyate kvacit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam ‖2‖
Nicht ist jedoch irgendwo irgendein kennzeichenloses Seiendes evident/existent; wenn ein kennzeichenloses Seiendes nicht ist/existiert, worauf sollte ein Kennzeichen (dann) Bezug nehmen?

नालक्षणे लक्षणस्य प्रवृत्तिर्न सलक्षणे ।
सलक्षणालक्षणाभ्यां नाप्यन्यत्र प्रवर्तते ॥३॥
nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe |
salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpy anyatra pravartate ‖3‖
Weder bei Kennzeichenlosem noch bei Gekennzeichnetem (ergibt/hat) ein Kennzeichen Sinn; auch gilt es nicht bei anderem als Gekennzeichnetem und Kennzeichenlosem.

लक्षणासंप्रवृत्तौ च न लक्ष्यमुपपद्यते ।
लक्ष्यस्यानुपपत्तौ च लक्षणस्याप्यसंभवः ॥४॥
lakṣaṇāsaṃpravṛttau ca na lakṣyam upapadyate |
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpy asaṃbhavaḥ ‖4‖
Bei Inexistenz eines Kennzeichens [Wenn es kein Kennzeichen gibt,] ist auch ein Zu-Kennzeichnendes nicht angängig; und bei Nicht(vorhanden)sein eines Zu-Kennzeichnenden (ergibt sich) auch die Unmöglichkeit eines Kennzeichens [und wenn es kein Zu-Kennzeichnendes gibt, existiert auch kein Kennzeichen].

तस्मान्न विद्यते लक्ष्यं लक्षणं नैव विद्यते ।
लक्ष्यलक्षणनिर्मुक्तो नैव भावोऽपि विद्यते ॥५॥
tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate ‖5‖
Deshalb sind weder Zu-Kennzeichnendes noch auch Kennzeichen evident/existent; abgelöst von Zu-Kennzeichnendem und Kennzeichen ist Seiendes aber überhaupt nicht evident/existent.

अविद्यमाने भावे च कस्याभावो भविष्यति ।
भावाभावविधर्मा च भावाभावावबैति कः ॥६॥
avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati |
bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvāv avaiti kaḥ ‖6‖
Und wenn Seiendes nicht evident/existent ist – für wen dürfte es (dann) Nichtseiendes geben? Und wer, abgelöst von [im Gegensatz zu] den Attributen »seiend« und »nichtseiend«, erkennt Seiendes und Nichtseiendes?

तस्मान्न भावो नाभावो न लक्ष्यं नापि लक्षणम् ।
आकाशमाकाशसमा धातवः पञ्च येऽपरे ॥७॥
tasmān na bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam |
ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye 'pare ‖7‖
Deshalb ist der Raum weder Seiendes noch Nichtseiendes, weder Zu-Kennzeichnendes noch auch Kennzeichen; was (für) die übrigen/anderen fünf (Ur-)Elemente (zutrifft): das gleiche wie für den Raum.

अस्तित्वं ये तु पश्यन्ति नास्तित्वं चाल्पबुद्धयः ।
भावानां ते न पश्यन्ति द्रष्टव्योपशमं शिवम् ॥८॥
astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam ‖8‖
Diejenigen aber, die die Istheit und Nicht-Istheit von Seiendem wahrnehmen, sind von kurzem Verstand; sie nehmen nicht das beseligende Zur-Ruhe-Kommen des Wahrnehmbaren wahr.[63]

[63] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5, ⟨edd.⟩ J. W. de Jong / C. Lindtner, pp. 14–15, Varianten zu meiner Übersetzung stehen in eckigen Klammern, Ergänzungen zum besseren Verständnis in runden; cf. idem, Lokātīta-Stava 6–7, 11–12.

Und hier gleich das Pendant von Sextos Empeirikos, einem griechischen Zeitgenossen des Ārya. „Das Relative/Relationale (πρός τι) wird wechselweise zusammen erfaßt, wie das Rechte nicht vor dem Linken als Rechtes vom Linken erfaßt werden kann, aber auch nicht umgekehrt, und gleicherweise bei allem anderen Relativen, so kann auch das Zeichen (σημεῖον) nicht vor dem Bezeichneten (σημειωτοῦ) ‹als Bezeichnetem› erfaßt werden. Wenn aber das Zeichen nicht vor dem Bezeichneten erfaßt wird, dann kann es auch nicht als Aufweis/Erkennbarmachung (ἐκκαλυπτικὸν) für dieses dienen, indem es mit diesem zusammen und auch nicht nach ihm erfaßt wird. Nach den allgemeineren Aussagen der Meinungsgegner ist das Zeichen ebenso unersinnlich (ἀνεπινόητόν), indem sie nämlich auch hier sagen, es sei relativ und weise das Bezeichnete auf, zu welchem es in Relation stehe. Wenn es daher relativ und in Relation zum Bezeichneten steht, muß es gänzlich mit dem Bezeichneten zusammen erfaßt werden, wie das Linke mit dem Rechten, das Obere mit dem Unteren und alles Relative/Relationale. Wenn es hingegen ein Aufweisendes des Bezeichneten ist, muß es ganz und gar vor diesem erfaßt werden, damit es uns durch das vorherige Ersinnen zum Begriff der Sache führt, die durch ihn erkannt wird. Es ist aber unmöglich, eine Sache zu ersinnen, die nicht vor demjenigen erkannt werden kann, vor dem sie notwendigerweise erfaßt werden muß. Also ist es unmöglich, etwas zu ersinnen, das sowohl relational als auch ein Aufweis desjenigen ist, in Relation zu dem es gedacht wird. Ein Zeichen, heißt es, ist aber sowohl relativ/relational als auch ein Aufweis des Bezeichneten. Folglich ist es unmöglich, ein Zeichen im Sinn zu haben (ἐπινοῆσαι).“[64]

[64] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.117–120: τὰ γὰρ πρός τι ἀλλήλοις συγκαταλαμβάνεται· καὶ ὥσπερ τὸ δεξιὸν πρὸ τοῦ ἀριστεροῦ ὡς δεξιὸν ἀριστεροῦ καταληφθῆναι οὐ δύναται, οὐδὲ

Ein Kommentar dazu ist überflüssig. Die Parallelität beider Erwägungen ist trotz einiger Abweichungen in der Darstellung überwältigend. Übernahmen? Die Erklärung ist viel einfacher: *cognitional framework*. Für Empiristen und an ähnliches Glaubende klingt das wie Science Fiction. Wie oft stellte sich aber schon heraus, daß Science Fiction heute bereits die Realität von morgen vorwegnimmt.

ἀνάπαλιν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν πρός τι παραπλησίως, οὕτως οὐδὲ τὸ σημεῖον πρὸ τοῦ σημειωτοῦ ‹ὡς σημειωτοῦ› καταληφθῆναι δυνατὸν ἔσται. εἰ δ' οὐ προκαταλαμβάνεται τὸ σημεῖον τοῦ σημειωτοῦ, οὐδὲ ἐκκαλυπτικὸν αὐτοῦ δύναται ὑπάρχειν τοῦ ἅμα αὐτῷ καὶ μὴ μετ' αὐτὸ καταλαμβανομένου. Οὐκοῦν καὶ ὅσον ἐπὶ τοῖς κοινότερον λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἑτεροδόξων ἀνεπινόητόν ἐστι τὸ σημεῖον. καὶ γὰρ πρός τι καὶ ἐκκαλυπτικὸν τοῦ σημειωτοῦ, πρὸς ᾧ φασὶν αὐτὸ εἶναι, τοῦτο εἶναι λέγουσιν. ὅθεν εἰ μὲν πρός τί ἐστι καὶ πρὸς τῷ σημειωτῷ, συγκαταλαμβάνεσθαι πάντως ὀφείλει τῷ σημειωτῷ, καθάπερ τὸ ἀριστερὸν τῷ δεξιῷ καὶ τὸ ἄνω τῷ κάτω καὶ τὰ ἄλλα πρός τι. εἰ δὲ ἐκκαλυπτικόν ἐστι τοῦ σημειωτοῦ, προκαταλαμβάνεσθαι αὐτοῦ πάντως ὀφείλει, ἵνα προεπιγνωσθὲν εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἀγάγῃ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γινωσκομένου πράγματος. ἀδύνατον δὲ ἐννοῆσαι πρᾶγμα μὴ δυνάμενον πρὸ ἐκείνου γνωσθῆναι οὗ προκαταλαμβάνεσθαι ἀνάγκην ἔχει· ἀδύνατον ἄρα ἐπινοεῖν τι καὶ πρός τι ὂν καὶ ἐκκαλυπτικὸν ἐκείνου ὑπάρχον πρὸς ᾧ νοεῖται. τὸ δὲ σημεῖον καὶ πρός τί φασιν εἶναι καὶ ἐκκαλυπτικὸν τοῦ σημειωτοῦ· ἀδύνατον ἄρα ἐστὶν ἐπινοῆσαι τὸ σημεῖον. Cf. idem, Adversus Mathematicos 8.163–170.

2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean

Daß die vorgestellten Fragestellungen zur Konnotation und Denotation und die für den gesunden Menschenverstand skandalösen Antworten darauf weder Albernheiten antiker griechischer oder indischer Gedankengaukler noch deren moderner Abklatsch sind, bestätigen neueste Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet. Diese bedienen sich wissenschaftlicher Mittel, Methoden und Erkenntnisse, die als verbindlich anerkannt sind und berufen sich auf deren Darstellungsformen in der gegenwärtigen Forschung. Ich meine die Arbeiten zur formalen Ontologie (*formal ontology*), universalen Grammatik (*universal grammar*), meditativen Vernunft (*meditative reason*) von Ashok K. Gangadean,[65] und davon wieder eine Studie, in der einerseits das Denotations-Modell extensionaler Semantik (ES) unter Berufung auf einen seiner modernen Verfechter, Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848–1925), andrerseits das Konnotations-Modell intensionaler Semantik (IS) unter Bezugnahme auf Aristoteles idealtypisch entfaltet, die Defizite beider und westlicher Semantik-Theorien ganz allgemein als essentialistisch demonstriert,[66] und sowohl zur Unverzichtbarkeit beider Modelle als auch zur Behebung ihrer jeweiligen Einseitigkeit das diese zusammenführende und Prädikation vollkommen erklärende Modell dialektischer Semantik (DS) auf der Basis des denkerischen Ikonoklasmus

---

[65] Cf. A. K. Gangadean, Between Worlds; idem, Meditative Reason; idem, Meditations of Global First Philosophy.

[66] Cf. A. K. Gangadean, Between Worlds, p. 175 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought), Aufweis der Inkonsistenzen von Freges, Aristoteles' und allgemein des westlichen Modells: o.c., pp. 174–177.

des Stifters der mahāyāna-buddhistischen Philosophie, Ārya Nāgārjuna, eingeführt wird.[67]

Die extensionale Semantik (ES) ist im Grunde nichts anderes als eine in allen Details und Facetten ausgearbeitete Theorie der Benennung und antwortet auf die Frage, wie Referenten zu ihren Bezeichnungen kommen. Dabei wird angenommen, daß diese pronominal als bloße logische Subjekte begrifflich unbestimmt, leer, »nichts«, unmittelbar gegebenes »dieses« sind, das mit Nomina in der Art von Etiketten versehen werden kann, die atomar, diskret sind. Die Verknüpfung zwischen dem pronominalen Referenten (Objekt) und den Nomina stellt dabei eine Wahrheitsrelation dar, wobei erstere aufgrund ihrer Unbestimmtheit einer Bündelungs-, Sammlungs- oder Verbindungsfunktion in Form eines Quantors, Generalisators bzw. Klassifikators bedürfen, um zu gewährleisten, daß atomare, diskrete, unabhängige, logisch verknüpfte Begriffe durch atomare, diskrete Prädikationen im gleichen Referenten identifiziert werden können. Es handelt sich also um eine quantitative Methode.[68]

Anders verhält es sich bei der intensionalen Semantik (IS). Sie stellt keine Wahrheitsrelation, sondern eine Sinnrelation zwischen einem logischen Subjekt und einer begrifflichen Bestimmung her, ist im Gegensatz zur referentiellen (ES), konzeptuell und ihr Charakteristikum ist anders als bei jener nicht die Behauptbarkeit, sondern die Verstehbarkeit. Die Einheiten darin sind im Unterschied zu (ES) konzeptuell bestimmt, existentiell aber unbestimmt, ob sie tatsächlich existieren oder nicht, spielt für die Prädikation keine Rolle. Einzelbegriffe sind kategoriale Einheiten mit Grundzügen

---

[67] Cf. A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 171–182 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought).

[68] Exakte Ausführung: A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 148–163 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought).

und Eigenschaften, die keiner zusätzlichen unifizierenden substantiellen Entität bedürfen. Sie sind kategorial, nicht quantifikatorisch/klassifikatorisch, in einem *logical framework* in der Form eines Baumdiagramms oder einer Ahnentafel, von einer undifferenzierten, allumfassenden Vereinheitlichungskategorie bis zu den differenzierten und partikularen Typen von einzelnem reichend, hierarchisch geordnet, anatomar (*anatomic*)[69] und erhalten ihren Sinn in dessen Gesamtkontext.[70]

Auf das Einfachste heruntergebrochen, wird zum einen also danach gefragt, wie ein völlig unbestimmtes Etwas überhaupt eine Bestimmung erhalten kann, oder, für 's Allerweltsverständnis unter der Gefahr des Mißverstehens verdeutlicht, wie eigenschaftslose Sachen oder Sachverhalte, wenn es diese als eigenschaftslose nur gäbe, zum ersten Mal und grundsätzlich von irgendeinem rudimentär sprachbegabten Wesen attribuiert, und das heißt überhaupt erkannt werden könnten (ES), zum andern, wie ein bereits voll bestimmtes Etwas einer weiteren Bestimmung bedürfte, und das wiederum heißt, überhaupt erkannt werden müßte (IS). Mit Immanuel Kant kann man das Dilemma folgendermaßen beschreiben: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[71] Platon bringt dieses Problem nicht ohne wertenden Hintergedanken mit dem griechischen Mythos von

---

[69] Dieser Ausdruck ist mit »nicht-atomar« zu übersetzen; er hat nichts mit dem aus dem Griechischen stammenden, aus ganz anderen sprachlichen Bestandteilen bestehenden »anatomisch« zu tun; ob der Autor dies wußte, weiß ich nicht.

[70] Minutiöse Darstellung: A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 148–157, 163–171 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought).

[71] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, 3.75.14–15, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 4.116–125 (B75/A51).

der Gigantenschlacht (γιγαντομαχία) in Verbindung, einem Kampf, der ständig zwischen denen tobe, die mit Gewalt (βία) alles in das Körperliche ziehen und denen, den Sanftmütigeren (ἡμερώτεροι), die das Sein in die Ideen setzen.[72]

Achtung, werte Empiristen! Es wird dabei also nicht gefragt, wie ein Kind lernt, die Sprache anzuwenden, wie sich ein Mensch mithin in einer denkerisch-sprachlich erschlossenen Lebenswelt deren Kognitionsmechanismen aneignet (Genesis), sondern danach, wie es formal oder strukturell, wie es also überhaupt sein kann, daß dies stattfindet (Geltung), ergo wie es, eingängiger und salopp formuliert, je einem (ersten) Wesen einfallen konnte, eine in seinem Bewußtsein (Bewußtsein?) durchgängig als bestimmt vorhandene Welt verdoppeln zu müssen oder eine durchgängig als unbestimmt vorhandene Welt (Welt?) in seinem Bewußtsein bestimmen zu können.

„Richten wir unsere Aufmerksamkeit nun auf die Dialektik der Prädikation. Die Prädikation selbst entsteht in einem metaphorischen Spiel der Überlagerung. Denn in beiden Sprachen werden logisches Subjekt und logisches Prädikat als unabhängige Elemente angenommen. Nagarjuna's Form der Kritik zeigte, daß falls entweder *ES* oder *IS* als unabhängig angenommen wird, Prädikation nicht möglich ist. Denn einerseits ist die Herausforderung für *ES*, die unabhängige Identität der pronominalen Referenten, gesondert von begrifflicher Bestimmung, zu erklären. Oder umgekehrt, die Anwendbarkeit begrifflicher Nomen auf einen fremden und unabhängig gegebenen Referenten ohne Identität zu erklären. Wenn beide, der pronominale Referent und der nominale atomare Begriff unabhängig gegeben sind, wird Prädikation als *Relation* problematisch. Die dialektische Analyse zeigt,

[72] Cf. Platon, Sophistes 246a3–249d5.

daß das logische Subjekt das Prädikat und das Prädikat das logische pronominale Subjekt voraussetzt. Keines kann getrennt vom anderen Identität besitzen. Darüberhinaus setzt Prädikation insgesamt voraus, daß Entitäten unabhängig gegeben sind, aber die unabhängige Identität von einzelnem ist gesondert von Prädikation nicht möglich. Mit anderen Worten, eine essentialistische Interpretation fällt in sich zusammen. Die Synthese der Prädikation scheitert. // Andrerseits gilt die gleiche dialektische Kritik für *IS*. Das logische Subjekt hat, indem es begrifflich ist, unabhängige Identität. Aber wie kann es unabhängig von begrifflichen Prädikaten bestimmt werden. Es gibt nichts, das dem, das bereits Identität hat, *hinzugefügt* werden kann (oder hinzugefügt werden muß). Wenn das logische Subjekt Selbst-Identität hat, dann wird weitere Charakterisierung redundant und die *Analytik* der Prädikation scheitert. Die Prädikate wären bereits im Subjekt enthalten. // Im Falle von *ES* ist das logische Subjekt begrifflich leer und die dialektische Herausforderung ist, seine Identität gesondert von den Prädikaten zu erklären. Es scheint, daß es nur Prädikate mit Identität gibt. Aber wenn dem so ist, dann können die Prädikate auf nichts angewendet werden und die Prädikation scheitert. Im Falle von *IS* hat umgekehrt das logische Subjekt unabhängige Identität und die Herausforderung ist, zu erklären, wie Prädikate überhaupt dem hinzugefügt werden können, das unabhängige Identität hat, und die Prädikate werden redundant. // Die Dialektik der Prädikation wird weiter zugespitzt, wenn wir sehen, daß sich die zwei Paradigmen gegenseitig voraussetzen und getrennt keine Identität haben, i.e. sie sind dialektische Komplemente, die zusammen entstehen. Die Überlagerung beider Paradigmen wird zur Prädikation benötigt, damit Prädikation funktioniert. Denn das logische Subjekt muß beides in Identität sein, abhängig und unabhängig: es muß die referentielle Unabhängigkeit von *ES*, wie auch die begriffliche

Identität von *IS* haben; und das Prädikat muß beides sein, atomar diskret, wie die begrifflichen Nomen von *ES*, wie auch begrifflich abhängig von der monistischen kategorialen Struktur, wie in *IS*. Und die prädikative Relation kann nur entstehen, wenn sie beides ist, analytisch und synthetisch zugleich: daß die Subjekt- und Prädikatterme in Identität unabhängig sind, bedeutet, daß die Relation eine Synthese der beiden Terme in logischer Verknüpfung ist; die Abhängigkeit von Subjekt und Prädikat der Identität wegen bedeutet aber, daß es ein gegenseitiges Enthaltensein geben muß, das die Relation zu einer analytischen Relation macht. Auf diese Weise ist die prädikative Relation gleichzeitig eine Wahrheitsrelation und eine Sinnrelation. Eine, unabhängig von der anderen, bricht zusammen. In diesem Sinne ist jedes Paradigma dialektisch unvollständig. Und jedes entsteht in gemeinsamer Abhängigkeit mit dem anderen."[73]

---

[73] A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 180–181 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought): *Let us focus now on the dialectics of predication. Predication itself arises in a metaphoric play of superimposition. For in both languages logical subject and logical predicate are taken as independent elements. Nagarjuna's form of critique would show that if either* ES *or* IS *is taken independently predication is not possible. For, on the one hand, the challenge for* ES *is to account for the independent identity of the pronominal referent apart from conceptual determination. Or, conversely, to account for the applicability of conceptual nominals to an alien and independently given referent without identity. If both the pronominal referent and the nominal atomic concept are independently given then predication as a relation becomes problematic. Dialectical analysis shows that the logical subject presupposes the predicate and the predicate presupposes the logical pronominal subject. Neither can have identity apart from the other. Furthermore, predication as a whole presupposes that entities are independently given, but the independent identity of individuals is not possible apart from predication. In other words, an essentialistic interpretation collapses in on itself. The synthesis of predication falls. // On the other hand, the same dialectical critique holds for* IS. *The logical subject, being conceptual, has independent identity. But how can it be specified apart from the conceptual predicates. There is nothing that can be added (or that needs to be added) to*

Daraus folgt für den bereits zitierten Satz Kant's: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." – »Gedanken mit Inhalt und Anschauungen mit Begriffen sind blind und leer«. Mit dem Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit meint der in Trinidad geborene, einen indischen Namen tragende und mit indischer wie moderner westlicher Philosophie gleichermaßen vertraute Denker die für den Buddhismus basale und zentrale Kategorie des »Entstehens kraft Bedingtheit« (*paṭicca-samuppāda* / प्रतीत्यसमुत्पाद *pratītya-samutpāda*), gängigerweise »Bedingtes Entstehen«

---

that which already has identity. If the logical subject has self-identity then further characterization becomes redundant, and the analytics of predication fails. The predicates would already be contained in the subject. // In the case of ES *the logical subject is conceptually vacuous and the dialectical challenge is to account for its identity apart from the predicates. It seems that there are only predicates with identity. But if this is so then the predicates cannot apply to anything and predication fails. Conversely, in the case of* IS *the logical subject has independent identity and the challenge is to explain how predicates can be added at all to that which has independent identity, and the predicates become redundant. // The dialectics of predication are further intensified when we see that the two paradigms mutually presuppose each other and have no identity apart, i.e. they are dialectical complements which co-arise. The superimposition of both paradigms is required for predication to work. For the logical subject must be both dependent and independent in identity: It must have the referential independence of* ES *as well as the conceptual identity of* IS*; and the predicate must be both atomically discrete like the conceptual nominals of* ES*, as well as be conceptually dependent on the monistic categorial structure, as in* IS. *And the predicative relation can arise only if it is both analytic and synthetic at the same time: the subject and predicate terms being independent in identity means that the relation is a synthesis of the two terms in logical association; but the dependency for identity of subject and predicate means that there must be mutual containment which makes the relation an analytic relation. In this way the predicative relation is at once a truth relation and a sense relation. One apart from the other collapses. It is in this sense that each paradigm is dialectically incomplete. And each co-dependently arises with the other.* Doppelte Schrägstriche anstelle von Absätzen von mir eingefügt; Kursivierung des ersten im Zitat vorkommenden IS von mir an die generelle Verwendung angeglichen.

genannt, und deutet damit auf den Sachverhalt, daß das die Prädikation bedingende Problem, d.h. deren Grundstruktur, was immer man sich unter ihr vorstellt, Bedingtheit, Relativität bzw. Relationalität und damit ein Leergeschehen darstellt. „Es kann nicht ein einziges Ding geben, das die unvereinbaren Merkmale der komplementären Paradigmen vergegenständlicht. Und doch ist das Denken ohne beide unvollständig. Die dialektische Lösung ist das Erfassen von sunya [शून्य *śūnya*] der Dinge. Die Dinge sind leer. Identität selbst entsteht in der Überlagerung [अध्यास *adhyāsa* / अध्यारोप *adhyāropa* / समारोप *samāropa*]. Alle Dinge sind ohne Eigennatur oder Wesen [निःस्वभावता *niḥsvabhāvatā* / अस्वभावत्व *asvabhāvatva*]."[74]

Wie die Sachen und Sachverhalte auf der ontischen Ebene (भाव *bhāva* / वस्तु *vastu*) kein Ansichsein, keine Qualität haben, wesenlos sind (स्वभावशून्य *svabhāva-śūnya*), wir angesichts ihrer nichts s e h e n , quasi blind sind, so haben die Informationseinheiten auf der Kognitionsebene (प्रपञ्च *prapañca* / प्रज्ञप्ति *prajñaptī*) kein eigentümliches Merkmal oder Charakteristikum, sind eigenschaftslos (लक्षणशून्य *lakṣaṇa-śūnya* / अलक्षण *alakṣaṇa*), unsere Gedanken sind leer, wir sehen n i c h t s . „*DS* ist eine therapeutische Sprache, konzipiert, um die Transparenz (sunya [शून्यता *śūnyatā*]) von Denken und Welt offenzulegen. … Sie belehrt uns, daß Nirvana [निर्वाण *nirvāṇa* Windstille/Ausgeblasensein] von samsara [संसार

[74] A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 181–182 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought): *There can be no one thing which instantiates the incompatible features of the complementary paradigms. And yet thought is incomplete without both. The dialectical solution is the recognition of the sunya of things. Things are empty. Identity itself arises in superimposition. All things are devoid of self-nature or essence.* Meine Einfügung der sanskritischen Originalbegriffe; ausführliche Darstellungen der damit verbundenen Lehren in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 218–233, 298–302.

saṃsāra Kreislauf von Werden und Vergehen] nicht unterschieden ist. … wenn die therapeutische Transformation von *DS* geschehen ist, gibt es eine "Rückkehr" zu wahrem weltlichem Bewußtsein und natürlichem Diskurs."[75]

Damit stehen wir an der Grenze des (begriffsbasiert-theoretischen) Wissens. Da wir wissen, daß diese in einer eigenartig hintergründigen Weise in unserem Wissen (Bewußtsein) liegen muß, wie wüßten wir nach all dem Nachdenken sonst von ihr?, und zudem wissen, daß sie, wie alles Begrenzen (Definieren, Prädizieren, Denotieren) durch unseres vermeintliches Grenzen-Setzen psycho-gnomeischer (anima-rationaler) Natur (अध्यास *adhyāsa* / अध्यारोप *adhyāropa* / समारोप *samāropa*), durch unser Wissen im weitesten Sinne selbst also zustandekommt, brauchen wir dessen Be-Deutung an seiner Demarkation, der Eigenwesen- und Eigenschaftslosigkeit (शून्यता *śūnyatā*), nur zu folgen und seine de-finitorische und somit limitierende Funktion zurückhalten (उपशम *upaśama* /

---

[75] A. K. Gangadean, Between Worlds, p. 182 (Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought): DS *is a therapeutic language designed to reveal the transparency (sunya) of thought and world. … It instructs us that Nirvana is non-different from samsara … And when the therapeutic transformation of* DS *is effected there is a "return" to true worldly consciousness and natural discourse*. Die Transliterationen und erläuternden Übersetzungen der unwissenschaftlich geschriebenen Sanskrit-Termini in eckigen Klammern stammen von mir; die zweiten Auslassungspunkte ersetzen Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.19–20: न संसारस्य निर्वाणात् किंचिदस्ति विशेषणम् । न निर्वाणस्य संसारात् किंचिदस्ति विशेषणम् ॥ निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः संसरणस्य च । न तयोरन्तरं किंचित् सुमूक्ष्ममपि विद्यते ॥ *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam ‖ nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca | na tayor antaraṃ kiṃcit sumūkṣmamapi vidyate ‖* („Es ist/existiert nicht irgend etwas, das den Werdekreislauf/Saṃsāra vom Nirvāṇa unterscheidet; es ist/existiert nicht irgend etwas, das Nirvāṇa vom Werdekreislauf unterscheidet. Und was die (äußerste) Kante/Grenze des Nirvaṇa ist, ist auch die (äußerste) Kante/Grenze des Werdekreislaufs; selbst der geringste irgend vorhandene Unterschied zwischen diesen (beiden) ist nicht evident/existent.").

निरोध *nirodha* / ἐποχή), indem diese durch vollständige Kontrolle dem Anschein nach stillgestellt, mit ihr in Wirklichkeit aber nur noch im Modus der Nicht-Identifikation verfahren wird, durch welche Freiheit von ihr und Entleerung von scheinbarer (gewußter) „Fülle“ (Λ) und (erlebter) Leere [(−Λ)=(λ_5)] gleichermaßen die völlige Durchdringung und Durchsichtigkeit erlangt ist. „Fülle“ (पूर्ण इति *pūrṇaṃ iti*) und Leere (शून्यता *śūnyatā*) fallen in ihrem Leersein zusammen: Meta-Koinzidenz (λ_6).[76]

Daß weder die einfache Koinzidenz der Geistebene (λ_3) noch die beschriebene Meta-Koinzidenz von Transzendenz und Immanenz (λ_6) etwas mit einer Synthesis von These und Antithese der jeweils darunterliegenden Schicht zu tun hat, sondern mit einer Analysis, sei für die Schar von Gläubigen an den hegelianistischen Dialektizismus eigens noch herausgestellt: es kann sich dabei nämlich, wie nach der durchgeführten und noch durchzuführenden Argumentation deutlich geworden sein bzw. noch deutlich werden müßte, nicht um eine Relation von Gegensätzen oder gar Widersprüchen auf einem quantitativ höheren Level handeln, sondern im wahrsten Sinne des Wortes um ein Zusammenfallen (*coincidentia*) dieser, das auf der jeweiligen Metaebene der Erschließung Resultat einer denkerischen, nicht einer realen Operation ist und über die Ausgangsebene nicht hinauskönnend, als qualitativ, d.h. strukturell ganz andere Kategorie unvermittelt einsichtig wird, vom Denken aber nur aus dessen Perspektive rekonstruktiv simuliert wird. Von Plus und Minus als solchen

[76] Den Maximalbereich dieses reflektorischen Aufstiegs habe ich in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 117–137, entlang indischer und chinesischer Originalstellen mit Skalierung der Reflexionsebenen versehen, deren Formalismus o.c., pp. 39–40, erläutert wird, dargestellt; cf. idem, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 124–125, 219–220, 361–364^{+79}, 425–433.

ist in Wahrheit nichts mehr übrig, keine höhere Einheit, da sie sich vollständig durchgehen im Sinne einer totalen Interpenetration, Sich-Durchdringung, eines vollständigen Durch-ein-anders oder einer ‚absoluten Relation'.[77] Wie sollte man da noch von aufgehoben qua bewahrt und emporgehoben und von einem aus der Sinnenwelt bekannten Übergang sprechen? Dieser Transitus findet ausschließlich im Re–flektieren, und nur im Sprung von einer ‚Ebene' auf die höhere, die Metaebene eben statt. Dafür von der unteren Ebene aus die Kausalität als Erklärung vorzubringen, ist von jener aus doch schon als widersprüchlich erwiesen. Was sollte die Synthese von These und Antithese also sein, wenn nicht im Ursache-Wirkungs-Modus hervorgebracht?

Führen wir uns das bekannteste und am häufigsten vorgebrachte Beispiel dazu, ausgehend von Worten des Meisters selbst, in dem Noologisches und Doxisches auf schwindelerregende Weise verwirrt werden, zu Gemüte. „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, eben so wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander.

---

[77] Diese Diskutiert auch der Kevala-Advaitin Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, pp. 38.6–40.9 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, pp. 48.1–50.4 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, pp. 112–118; ⟨tr.⟩ G. Jha, pp. 36–38 = 1.37–1.38 (81–84); ⟨tr./comm.⟩ P. E. Granoff, Philosophy and Argument in Late Vedānta, pp. 131–133, unter dem *terminus technicus* स्वरूपसम्बन्ध *svarūpa-sambandha* bzw. स्वभावसम्बन्ध *svabhāva-sambandha*, in Zusammenhang mit der Selbst-Evidenz (स्वप्रकाश *svaprakāśa*) und Aus-sich-Bewiesenheit (सिद्ध-स्वरूप *siddha-svarūpa*) des Erkennens (ज्ञान *jñāna*) als solchem, woran man sieht, daß im indischen Mittelalter fraglos transzendentalphilosophisch gedacht wurde und Transzendentalphilosophie weder im Westen noch erst von Kant ‚erfunden' wurde.

Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus."[78]

Widerlegung der Ursache durch die Wirkung? Widerlegung gilt doch nur in der Sphäre von Denken und Sprache. Falsches Dasein einer natürlichen Wachstumsphase? Also Falschheit in der Natur; diese widerspricht sich somit selber; kontroverses Selbstgespräch der Natur. Flüssige Natur? Also flüssig ohne fest; wo gibt es das? Organische Einheit? Könnte für den Noũs gelten, die Natur ist allenfalls organische Vielheit. Gleiche Notwendigkeit? Deutet das auf Determinismus? Leben des Ganzen? Gilt dies für den Noũs oder die Natur; doch wer hat die Natur je als ganze gesehen und woher die Notwendigkeit? Kann es sein, daß es dem nüchtern Denkenden dabei wie Arthur Schopenhauer ergeht, der seiner Empörung darüber mit ungezügeltem sarkastischem Spott freien Lauf läßt?

„Wenn ich nun zu diesem Zwecke sagte, die sogenannte Philosophie dieses Hegels sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erstickende und, mittelst des frevelhaftesten Mißbrauchs der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdummendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern, sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d.h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst

[78] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, ⟨edd.⟩ W. Bonsiepen / R. Heede, Gesammelte Werke 9.10.12–19 ≅ idem, ⟨ed.⟩ Editionsredaktion, Werke, 3.12.

irgend etwas beweist oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christenthum vorstellen soll, … so würde ich Recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser *summus philosophus* … habe Unsinn geschmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk, die sogenannte „Phänomenologie des Geistes" lesen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde, als wäre er im Tollhause, – hinein gehöre; so würde ich nicht minder Recht haben."[79]

Konkret auf das Hegelsche Gedankenstrickmuster, die Dialektik angewandt, die im obigen Zitat seines beißendsten Kritikers mit dem „aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern" gemeint sein dürfte, spricht das ein Vertreter der modernen Philosophiewissenschaft folgendermaßen aus. „Die Vermittlungen in dieser Vernunft gehen, um den Ausdruck von K. Marx noch einmal zu gebrauchen, auf mystische Weise, »hinter der Gardine« vor sich, d.h. sie sind rational nicht nachvollziehbar."[80] Fragt sich zudem, was in diesem Zusammenhang ‚Vernunft' heißt und ob deren ‚Vermittlungen' im Sinne des Hegelschen Systems selbst überhaupt rational nachvollziehbar sein sollen.

---

[79] A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 4.447.16–448.7. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, Vorrede zur ersten Auflage); weitere Stellen zur „Tollhaus"-Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel o.c., 1.508.30–36 (Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie); o.c., 4.164.36–165.7; 4. 189.12–21; 4.195.22–30; 4.197.9–17 (Parerga und Paraliponena 1, Ueber die Universitäts-Philosophie).

[80] R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 133; das „noch einmal" bezieht sich auf die in diesem Zusammenhang ebenfalls relevante Stelle o.c., p. 95.

Es kommt doch nicht von ungefähr, daß die Prinzipien des neuplatonistischen *cognitional framework's* Hypostasen, Sub-Stanzen (ὑπόστασις), im Vijñānavāda-Buddhismus die Drei Ansich- oder Selbstseienden (त्रिस्वभाव *trisvabhāva*) und im spätantiken Daoismus die drei Ur-Entitäten, ‚Absoluta' also, genannt werden. Auf diese und weitere diesbezüglich relevante Prinzipienlehren ist es nicht erforderlich, hier näher einzugehen, weil sie in meinem bisher veröffentlichten Lebenswerk im Zuge der »Strukturtheorie der Re–flexion«[81] ausführlich dargestellt wurden. Aus genannten Gründen ist das Streben nach Letzterkenntnis weniger ein dialektischer Aufstieg, vielmehr ein dialektischer Abstieg, und nicht einmal das, sondern ein Zu(m)-Grunde-Gehen, ja Sturz in den Abgrund, der sich letztlich als Un-Grund erweist, in den wir weder fallen, noch auf dem wir stehen. Dieses Resumee wird der pluralistische Realist bzw. realistische Pluralist selbstverständlich nicht verstehen (wollen). Denn von Strukturen weiß er nichts, das sind ja Gedankenkonstrukte, die (in) seinem Gedankenlosigkeitskonstrukt unbekannt sind.

[81] Diese Thematik ist allgemeiner Gegenstand der »Strukturtheorie der Re–flexion« und wurde in meinen Büchern zur ›Widerspiegelung des Geistes‹ geradezu ausgewalzt. Fachleute wie Laien werden dabei die strukturelle Auslegung des Daoismus besonders ungläubig taxieren, zu der in H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 50–52, 272–274, auch Stimmen aus der sinologischen Forschung zu Wort kommen.

2.3 Relationalität/Relativität.

Weltverneinung und Weltflucht indischer Mentalität? – Mitnichten! Hienieden, d.h. im Diesseits, hier (इह *iha*) bestehe zwar eines (ϒ1) auf dem andern (ϒ2) (ह्यन्यस्मिन्प्रतिष्ठित *hy-anyasmin-pratiṣṭhita*), bei welchem aber nichts anderes gesehen, nichts anderes gehört und nichts anderes erkannt werde (यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति *yatra na-anyat-paśyati na-anyac-chṛṇoti na-ayad-vijānāti*), das ist das Übermäßige/Hyperbolische, (स भूमाऽथ *sa bhūmā'tha*), Unsterbliche (तदमृतम् *tad-amṛtam*), nur auf seiner eigenen Übermacht/Erhabenheit (स्वे महिम्नि *sve mahimni*) (ϒ3), ja nicht einmal darauf (यदि वा न महिम्नि *yadi vā na mahimni*) Bestehende (प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*) (ϒ4),[82] weil es eben nicht nur relativ absolut (Geist), sondern absolut absolut (übergeistig), das Absolute selbst ist.

„Der *ātman*, das Absolute, ist jenseits der Relation, die allem Denken implizit ist. Man sagt, daß «er in seiner eigenen Erhabenheit gründet»; aber selbst dieser Ausdruck ist ihm nicht angemessen, denn so einfach er auch ist, er impliziert nichtsdestoweniger eine Relation: das Absolute ist nicht mehr das Absolute, sondern eine Unterscheidung, die in seinem Inneren gemacht wurde. Man kann von ihm nur in negativen Begriffen reden: *neti, neti* … «er ist weder so noch so». Alle «Theorien über *ātman*» (*ātmavāda/attavāda*), die versuchen,

[82] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 7.24.1–2, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣat-saṅgrahaḥ, p. 77: यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमाऽथ यत्रान्यत्पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पं यो वै भूमा तदमृतमथ यदल्पं तन्मर्त्यꣳ स भगवः कस्मिन्प्रतिष्ठित इति स्वे महिम्नि यदि वा न महिम्नीति ॥ गोअश्वमिह महिमेत्याचक्षते हस्तिहिरण्यं दासभार्यं क्षेत्राण्यायतनानीति नाहमेवं ब्रवीमि ब्रवीमीति होवाचान्यो ह्यन्यस्मिन्प्रतिष्ठित इति ॥.

ihn mit Begriffen des gewohnheitsmäßigen Denkens auszudrücken, sind letztlich also falsch und infolgedessen besser zu vermeiden. Der Buddhismus und die Upaniṣads stimmen darin überein, daß die absolute Wahrheit nicht durch theoretische Kenntnisse erreicht werden kann."[83]

Die Richtung der griechischen Denktradition, die man für gewöhnlich skeptisch nennt, will uns genauso wenig die Welt vor den Augen wegdiskutieren wie die des alten Bhārata. Philosophische Analysis führt uns einfach nur das Wesen des Wirklichen vor Augen. Wenn sich das als unwesentlich und unwirklich erweist – was kann der Skeptiker dafür? Seine Widerlegungsstrategien richteten sich auf das, was dem Schein nach ist, um diesen aufzudecken und das zu entdecken, was ihn zu einem solchen macht. Und was ist nur dem Schein nach, doch nicht wesenhaft wirklich? Das Relative. Insofern richten sie sich auf die Relativität (πρός τι). Von allen Leitsätzen (τρόποι) zur Herbeiführung der Enthaltung von psycho-gnomeischen Setzungen (ἐποχή) zwecks Irrtums- und folglich Leidvermeidung war der zur Relativität der wichtigste: „… da Relativität fürwahr die oberste Gattung ist, …"[84]

---

[83] K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 16, mit Bezug auf Chāndogya-Upaniṣad 7.24.1–2: *L'*ātman, *l'Absolu, est au delà de la relation qu'implique toute pensée. On dit qu' «il est établi dans sa propre grandeur»; mais cette expression même ne lui convient pas, car, si simple soit-elle, elle implique néanmoins une relation: l'Absolu n'est plus l'Absolu, mais une distinction faite à l'intérieur de lui. On ne peut en parler que dans des termes négatifs:* neti, neti … *«Il n'est pas ainsi, pas ainsi …». Toutes les «théories de l'*ātman» (ātmavāda/attavāda), *qui essaient de l'exprimer dans les termes de la pensée habituelle, sont donc, en définitive, fausses et mieux vaut, par suite, les éviter. Le bouddisme et les Upaniṣad sont d'accord pour dire que la Vérité absolue ne peut être atteinte par une connaissance théorique.* ⟨engl.⟩ p. 8.

[84] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.39: … ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν πρός τι … . Cf. achter Tropos bei Sextos Empeirikos, o.c. 1.135–140; dritter Tropos von Agrippa dem Skeptiker (2. Jh.), cf.

Darauf sind so gut wie alle, wenn nicht gar alle wirksamen Auftrennungstechniken des objekthaft Gestrickten zurückzuführen. Selbstverständlich gilt das nur für die logischen, nicht für die empirischen der in verschieden umfangreichen Sammlungen tradierten Topoi (Tropen) der Pyrrhoneer.[85] Mit welcher der existierenden aporetischen Strategien das Wesen der Bezogenheit von jedem auf alles, Inhaltslosigkeit,

---

o.c., 1.167; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.89; zehnter Tropos bei Diogenes Laërtios, o.c. 9.87–88; sechster Tropos bei Philon von Alexandrien, De ebrietate 186–189; siebter Tropos bei Aristokles, F4.12, ⟨ed./tr.⟩ M. L. Chiesara, pp. 24/25 ≅ Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.12 (760c); cf. Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.7; Ploutarchos, Quaestiones convivales (Moralia) 652B. Für Aristoteles ist die Relativität eine Kategorie unter zehn bzw. acht, ohne hervorstechende Bewandtnis; zu diesen mit Stellenangaben R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1.794. In der Kategorienlehre des »Alleszermalmers« I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, 3.90.28–99.6, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 4.116–125 (B102–115), hat sich daran nichts geändert, wiewohl die Relation darin dreifach gegliedert ist. M. Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, p. V, Vorbericht, führte die Charakterisierung „des alles zermalmenden K a n t s“ ein, woraus bei A. Schopenhauer der »Alleszermalmer« wurde, cf. G. F. Wagner, Schopenhauer-Register, p. 264s, s.v. Mendelssohn.

[85] Die Tropen im Überblick bei J. Annas / J. Barnes, The Modes of Scepticism. Bei dieser Studie ist zu berücksichtigen, daß sie von einem sehr modernen philosophiewissenschaftlichen Standpunkt aus verfaßt ist. Auf den Gebrauch und Mißbrauch dreier der fünf skeptischen Tropen von Agrippa dem Skeptiker in Zusammenhang mit dem »Münchhausen-Trilemma«, machte ich mit Literaturverweis in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 209–210, aufmerksam. Ohne das Münchhausen-Trilemma auch nur zu erwähnen, bemerkt dazu E. A. Mills, Nāgārjuna's Pañcakoṭi, Agrippa's Trilemma and the Uses of Skepticism, p. 44: *Nonetheless, the historical persistence of these epistemological issues shows that they ought to continue to be areas of theoretical inquiry for epistemologists today.* („Gleichwohl zeigt die historische Fortdauer dieser epistemologischen Probleme, daß sie heutzutage weiterhin Felder theoretischer Forschung für Epistemologen sein sollten.“).

Eigenschaftslosigkeit, Merkmallosigkeit, Leerheit, bloßgelegt wird, hängt vornehmlich von den Problemstellungen ab; und welche Kategorien welchen *categorial framework's* auch immer zerpflückt werden, von der Signifikanz, die solche darin innehaben.

Da in einigermaßen rational verfaßten Theoriegebäuden Kausalität die unabdingbare Bedingung ihrer Vertretbarkeit darstellt, ist die Anwendung der Relationalitäts-Antinomie auf diese in Logik beanspruchenden Elenktik-Strategien Standard. Die antiken Skeptiker haben diesbezüglich schon fast alle möglichen Varianten durchexerziert,[86] und sagen summarisch: „Eine Ursache ist etwas Relatives; sie ist relativ zum Verursachten. Relatives ist allerdings nur ersonnen, existiert aber nicht."[87] Nāgārjuna wird mit der Kausalität in einer Stanze fertig: „Weder aus sich selbst ($-\lambda_1$) noch aus anderem ($-\lambda_2$), noch aus beidem ($-\lambda_3$), noch grundlos ($-\lambda_4$) entstanden sind irgendwann irgendwo irgendwelche Seienden evident/existent."[88] Diese Einsicht blieb, wie die Historie des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens ausweist, seit zweieinhalb Jahrtausenden standardmäßig vergebens, weshalb sich die Menschheit nach wie vor vorgaukelt oder aber vorgaukeln läßt, daß das Erkenntnisziel in der

---

[86] Eine ausführliche Sammlung von Allegaten dazu aus dem Werk von Sextos Empeirikos findet sich bei T. McEvilley, Capacity (Penelope's Night Work: Negative Thinking in Greek Philosophy), pp. 182–184; idem, The Shape of Ancient Thought, pp. 459–463, mit Vergleichsstellen aus dem Madhyamaka.

[87] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.97: τὸ αἴτιον τῶν πρός τι ἔστι· πρός γὰρ τὸ αἰτιατόν ἐστι· τὰ δὲ πρός τι ἐπινοεῖται μόνον, ὑπάρχει δ' οὔ·

[88] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 1.1, ⟨edd.⟩ J. W. de Jong / C. Lindtner, pp. 3–4: न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः । उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन ॥ *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana ‖*.

empirischen Sphäre von Ursache und Wirkung zu erreichen sei.

Das Verheerende dabei ist, daß dazu auch noch die Errungenschaften der echten Dialektiker der Stiftertraditionen mißbraucht werden. Das Madhyamaka in der Lesart Candrakīrti's bietet bzw. biedert sich dazu, darauf wies ich früher schon einmal hin, geradezu an.[89] „In Nāgārjuna's Philosophie ist etwas, das für den modernen Geist verlockend ist. Aber Versuche, die technisch-fachsprachlichen Einzelheiten dieser Philosophie in Begriffen der westlichen Philosophie zu erklären, scheinen einen gefährlichen Trend anzuzeigen, der in einer Mißinterpretation dieser Philosophie resultieren könnte."[90] Wie ich aufweise, gilt das aber nur für die moderne Auslegung, leben eben viele ihrer Hauptfiguren in einem Zustand geistiger Umnachtung, einer mentalen Krankheit, der ich dem Auslöser des Gebrechens gemäß die medizinische Bezeichnung »Objektivitis« gab.

Realiter gibt es Ursache und Wirkung also nicht, da sich beide gegenseitig (durch–einander) konstituieren. „Wenn ein Vater nicht ohne Kind [Vater ist], woher [kommt dann] das Sein eines Kindes? Bei Nichtsein eines Kindes gibt es einen Vater wie auch das Sein dieser beiden nicht."[91] Ein Objekt ist

---

[89] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 280–284, 552–553.

[90] K. Bhattacharya, The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations, p. 35: *In Nāgārjuna's philosophy there is something that is attractive to the modern mind. But attempts to explain the technicalities of that philosophy in terms of Western philosophy seem to indicate a dangerous trend that may result in a misrepresentation of that philosophy.* Cf. idem, La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, p. 189.

[91] Śāntideva, Bodhicaryāvatāra, 9.114, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, pp. 250.30–31, 251.8 = ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya, p. 215 = ⟨ed./tr.⟩ P. Sharma 2.443: पिता चेन्न विना पुत्रात्कुतः पुत्रस्य संभवः । पुत्राभावे पिता नास्ति तथा सत्त्वं तयोर्द्वयोः ॥

dieses Objekt (Identität) oder es ist dieses nicht, also ein anderes (Differenz). *Tertium non datur – non datur?* Wie können wir unter Einhaltung der Denkgesetze, die genau dies fordern, dann zu solch einem ‚verrückten' Ergebnis kommen? Durch Re–flexion. Da diese in allen Facetten von nur ganz wenigen beherrscht wird, wird dieser Gedanke auch nur von ganz wenigen verstanden werden. Von der Metaebene aus wird denen gewahr, daß die Vermittlung immer schon stattgefunden hat, und zwar im Geist, besser durch den Geist. Die Vermittlung ist die Struktur des Geistes, ja ist gewissermaßen der Geist, das *tertium*, das je schon gegeben und auf der Objektebene nur unmerklich mitgegeben ist: Relationalität im Kurzschluß-Verfahren, da die Unterscheidung und damit Identifizierung von Wissen und Gewußtem selbst i m Wissen (Geist) stattfindet, sonst hätte man davon nämlich gar kein Wissen (Bewußtsein): sowohl–als-auch (λ_3) von entweder (λ_1) und oder (λ_2).

Plotinos thematisiert einen solchen Sachverhalt in Zusammenhang mit der Selbstwahrnehmung eines lebendigen Kosmos und der Fremdwahrnehmung eines gänzlich verschiedenen ‚Parallel-Universums'. Damit wird am Beispiel einer im Platonismus selbstverständlichen Lehrmeinung, des Kosmos als Seele, die Aporie der Objekterkenntnis durch Berücksichtigung des Selbstbezugs eines bewußten Wesens, das letztlich nichts anderes als Geist ist, Geist (νοῦς), nach Plotinos Vater der Seele und des Kosmos, quasi transzendentalphilosophisch aufgelöst.

Die Refutation des Relationalen wie selbstverständlich voraussetzend, sieht er in der Hypothese (*en tẽj 'upothései*) von Konträrem wie „All und Nicht-All (*pãn kaì ou pãn*),

pitā cenna vinā putrātkutaḥ putrasya saṃbhavaḥ | putrābhāvē pitā nāsti tathā sattvaṃ tayordvayoḥ ‖. Cf. Platon, Parmenides 133d7–134a1, Gleichnis vom Herrn (δεσπότης) und Knecht/Sklaven (δοῦλος).

sowohl anderes als auch nicht-anderes (*kaì állo kaì ouk állo*), sowohl Nichts als auch Nicht-Nichts (*kaì tò mēdèn kaì ou tò mēdèn*), sowohl Vollkommenes wie Nicht-Vollkommenes (*kaì téleon kaì ou téleon*)", welche von der *Psychḗ* selbst gesetzt werden (*títhēsi*), Widersprüche (*tà antikeímena*). Gänzlich Differentes, total anderes (*pántē 'étera*) könnte keinesfalls wahrgenommen werden, so es nicht schon einem lebendigen Wesen, der Seele, gleich oder von ihr gleichgemacht worden wäre (*'ómoia pepoíēken*). Das Widerstreitende (*tò machómenon*) von 'Psychḗ und Nicht-Psychḗ, Verwandtem und Nicht-Verwandtem, gleichem und Ungleichem' wird somit also vom selben (*tautà*) ausgesagt (*légei*), muß, um modern zu reden, schon im Bewußtsein/Geist identi-fiziert worden, in ihm sein, ist hiermit letztlich eine Ver-rücktheit (*'ē atopía*), die Hypothese von gänzlich Verschiedenem als solche überhaupt keine – und schließlich zu lassen (*'ṓste aphetéon tèn 'upóthesin*), „denn das aus ihr Folgende ist nicht zu erforschen, indem es das in ihr Vorausgesetzte aufhebt (*'ōs ouk òn zēteĩn tò akólouthon tỗj autò tò 'upotethèn en 'autỗj anaireĩn*)".[92]

---

[92] Plotinos, Enneades 4.5.8.17–39 §§ 61–63, ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer, 2.128–129: τὸ μὲν οὖν ζῷον ὅτι συμπαθὲς αὐτῷ, δῆλον· καὶ εἰ εἴη ζῷον, ἀρκεῖ· ὥστε καὶ τὰ μέρη, ᾗ ἑνὸς ζῴου. ἀλλ' εἰ δι' ὁμοιότητά τις λέγοι; ἀλλ' ἡ ἀντίληψις κατὰ τὸ ζῷον καὶ ἡ αἴσθησις, ὅτι τοῦ ὁμοίου μετέχει τὸ αὐτό· τὸ γὰρ ὄργανον ὅμοιον αὐτοῦ· ὥστε ἡ αἴσθησις ψυχῆς ἀντίληψις ἔσται δι' ὀργάνων ὁμοίων τοῖς ἀντιληπτοῖς. ἐὰν οὖν ζῷον ὂν αἰσθάνηται μὲν μὴ τῶν ἐν αὐτῷ, τῶν δὲ ὁμοίων τοῖς ἐν αὐτῷ, ᾗ μὲν ζῷον, ἀντιλήψεται; ἢ μέντοι τὰ ἀντιληπτὰ ἔσται, οὐχ ᾗ αὐτοῦ, ἀλλ' ᾗ ὅμοια τοῖς ἐν αὐτῷ. ἢ καὶ τὰ ἀντιληπτὰ οὕτως ἀντιληπτὰ ὅμοια ὄντα, ὅτι αὕτη αὐτὰ ὅμοια πεποίηκεν, ὥστε μὴ οὐ προσήκοντα εἶναι· ὥστε εἰ τὸ ποιοῦν ἐκεῖ ἡ ψυχὴ πάντη ἑτέρα, καὶ τὰ ἐκεῖ ὑποτεθέντα ὅμοια οὐδὲν πρὸς αὐτήν. ἀλλὰ γὰρ ἡ ἀτοπία τὸ μαχόμενον ἐν τῇ ὑποθέσει δείκνυσιν ὡς αἴτιόν ἐστιν αὐτῆς· ἅμα γὰρ ψυχὴν λέγει καὶ οὐ ψυχήν, καὶ συγγενῆ καὶ οὐ συγγενῆ, καὶ ὅμοια ταὐτα καὶ ἀνόμοια· ὥστε ἔχουσα τὰ ἀντικείμενα ἐν αὐτῇ οὐδ' ἂν ὑπόθεσις εἴη. καὶ γάρ, ὡς ἡ ψυχὴ ἐν τούτῳ· ὥστε πᾶν καὶ οὐ πᾶν τίθησι, καὶ ἄλλο καὶ οὐκ ἄλλο, καὶ τὸ μηδὲν καὶ οὐ τὸ μηδέν, καὶ τέλεον καὶ οὐ τέλεον.

Fehlt zur Exemplifikation noch das einschlägige Räsonnement aus der südasiatischen Tradition; natürlich wieder aus dem Hauptwerk des Meisters der *reductio ad absurdum* (दोषप्रसङ्ग *doṣa-prasaṅga*) und Stifter der Philosophie des Großen Fahrzeugs, Ārya Nāgārjuna. Dazu zitiere und übersetze ich das Kapitel vierzehn, das die im Fokus stehende Thematik exakt beleuchtet: Relationalität oder Relativität. In

---

ὥστε ἀφετέον τὴν ὑπόθεσιν, ὡς οὐκ ὂν ζητεῖν τὸ ἀκόλουθον τῷ αὐτὸ τὸ ὑποτεθὲν ἐν αὑτῷ ἀναιρεῖν. Der Gedankengang wurde von mir interpretierend paraphrasiert und komprimiert; hier eine wörtliche Übersetzung: „Daß ein Lebewesen ganz gewiß Selbstempfindung hat, ist offensichtlich; und wenn es um ein Lebewesen geht, reicht das hin; so auch die Teile, insofern [sie] des einen Lebens [sind]. Wenn man das aber mit Gleichheit erklären wollte? Dem Lebewesen gemäßes Erfassen und Wahrnehmen [geschieht], weil dasselbe [Lebewesen] am gleichen teilhat, denn das Organ desselben ist diesem gleich. Die Wahrnehmung ist also ein Erfassen der Seele durch Organe, die dem Erfaßbaren gleich sind. Wenn nun ein Lebewesen etwas wahrnimmt, das nicht in ihm ist, sondern nur dem gleicht, was in ihm ist, so wird es dieses in der Weise eines Wesens erfassen, das Erfaßbare wird dann allerdings nicht wie in ihm, sondern wie den diesen gleichen in ihm sein. Und das Erfaßbare ist also als gleiches Erfaßbares, indem sie [sc. die Seele] dieses gleichgemacht hat, so daß es nicht mehr beziehungslos ist. Wenn folglich das Wirkende dort eine ganz andere Seele wäre, so würde das dort vorausgesetzte gleiche keine Beziehung zu ihr haben. Die Ver-rücktheit/Deplaciertheit zeigt indessen, daß der Grund dafür der Widerstreit/Widerspruch in der Voraussetzung ist, behauptet sie doch vom selben gleichermaßen Seele und Nicht-Seele, Verwandtes und Nicht-Verwandtes, gleiches und Ungleiches. Indem sie den Widerspruch/Widerstreit in sich hat, ist sie nicht einmal eine Voraussetzung. Sie behauptet nämlich auch eine Seele in dem [‚Paralleluniversum' außerhalb von ihr] und setzt damit ein All und Nicht-All, sowohl anderes als auch nicht-anderes, sowohl das Nichts als auch das Nicht-Nichts, sowohl Vollkommenes wie Nicht-Vollkommenes. Deshalb ist die Voraussetzung zu lassen, denn das aus ihr Folgende ist nicht zu erforschen, indem es das in ihr Vorausgesetzte aufhebt." Man vergleiche die leicht voneinander abweichenden Übersetzungen von ⟨tr.⟩ S. MacKenna pp. 337–338; ⟨ed./tr.⟩ R. Harder, 2.386–389; ⟨ed./tr.⟩ A. H. Armstrong, 4.312/315, die zum Verständnis nicht als solche

diesem wird erörtert, wie zwei bzw. mehrere Entitäten zusammenkommen und miteinander bestehen können, wie sie in ein Verhältnis zueinander treten und dennoch voneinander getrennt bleiben können. Es geht also darum, wie vieles vieles und eines eines sein kann, und da alles entweder eines oder vieles zu sein scheint, wie überhaupt gewußt, wie überhaupt gedacht, wie überhaupt erkannt wird, wie überhaupt etwas ‚sein' kann.

Vorauszuschicken ist noch die genaue Bedeutung des Sanskrit-Terminus संसर्ग (*saṃsarga*), dessen Untersuchung in diesem Kapitel stattfindet. Er ist gebildet aus der Vorsilbe सम् (*sam-*), zusammen, miteinander, und der Wort√ सृज् (*sṛj*), (aus)fließen, (er)gießen, emanieren und besagt Relation, Beziehung, Kombination (von verbal: je zwei [*bini*] zusammen [*com*]bringen/tun[*are*]), Kontakt, Verbindung, Vermengung, Zusammenfließen, Koitus, Konfundierung, Konfusion. Eine terminologische Entsprechung ist für den siebten Tropos zum Zwecke des An(sich)haltens gedanklicher Setzungen (ἐποχή) der sich pyrrhoneisch nennenden Skeptiker bei Aristokles aus Messene/Sizilien (1. Jh.v./1. Jh.n.Chr.)[93] überliefert: „Denn alles (*pánta gár*) ist (*eĩnai*) zusammengeschüttet/vermengt/durcheinandergeworfen/widersprüchlich (*sugkechuména*) und (*kai*) wird relativ (*prós ti*) genannt (*legómena*)."[94]

---

ausgewiesene Erläuterungen beinhalten; Kommentar o.c. 4.315[1], der im Gegensatz zu meiner für die historio-doxographisch verfahrende Philosophiewissenschaft unzulässigen Übertragung in den Kontext der Gegenstandserkenntnis textimmanent bleibt.

[93] Datierung nach ⟨ed./tr.⟩ M. L. Chiesara, Aristocles of Messene, pp. XVI–XIX.

[94] Aristokles, F4.12, ⟨ed./tr.⟩ M. L. Chiesara, pp. 24/25 ≅ Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.12 (760c): πάντα γάρ εἶναι συγκεχυμένα καὶ πρός τι λεγόμενα.

2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14 Analyse: Relation (Kombination) (१४ संसर्गपरीक्षा *14 saṃsarga-parīkṣā*)

द्रष्टव्यं दर्शनं द्रष्टा त्रीण्येतानि द्विशो द्विशः ।
सर्वशश्च न संसर्गमन्योन्येन व्रजन्त्युत ॥१॥
draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā trīṇy etāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśaś ca na saṃsargam anyonyena vrajanty uta ‖1‖
Wahrnehmbares, Wahrnehmen und Wahrnehmender – diese drei fungieren weder paarweise noch auch insgesamt in wechselseitiger Relation.

एवं रागश्च रक्तश्च रञ्जनीयं च दृश्यताम् ।
त्रैधेन शेषाः क्लेशाश्च शेषाण्यायतनानि च ॥२॥
evaṃ rāgaś ca raktaś ca rañjanīyaṃ ca dṛśyatām |
traidhena śeṣāḥ kleśāś ca śeṣāṇy āyatanāni ca ‖2‖
Gleicherweise sind Leidenschaft, Leidenschaftlicher und Gegenstand der Leidenschaft anzusehen; ebenso dreifach die weiteren Anhaftungen/Übel und die weiteren Sinnesfelder.

अन्येनान्यस्य संसर्गस्तच्चान्यत्वं न विद्यते ।
द्रष्टव्यप्रभृतीनां यन्न संसर्गं व्रजन्त्यतः ॥३॥
anyenānyasya saṃsargas tac cānyatvaṃ na vidyate |
draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yan na saṃsargaṃ vrajanty ataḥ ‖3‖
Eine Relation zwischen anderem [sc. einem] und anderem, Wahrnehmbarem etc., ist nicht evident/existent; deshalb fungieren sie nicht als Relation.

न च केवलमन्यत्वं द्रष्टव्यादेर्न विद्यते ।
कस्यचित् केनचित् सार्धं नान्यत्वमुपपद्यते ॥४॥
na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate |
kasyacit kenacit sārdhaṃ nānyatvam upapadyate ‖4‖
Nicht nur bei Wahrnehmbaren usw. ist Andersheit nicht evident/existent; was immer mit wem immer zusammen ist: Andersheit ist nicht möglich.

अन्यदन्यत् प्रतीत्यान्यान् नान्यदन्यदृतेऽन्यतः ।
यत् प्रतीत्य च यत् तस्मात् तदन्यन्नोपपद्यते ॥५॥
anyad anyat pratītyānyan nānyad anyad ṛte 'nyataḥ |
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate ‖5‖
Anderes ist durch anderes bedingt; anderes ohne anderes ist nicht anderes von anderem; wodurch etwas bedingt ist, diesem gegenüber ist es unmöglich etwas anderes.

यद्यन्यदन्यदन्यस्मादन्यस्मादप्यृते भवेत्।
तदन्यदन्यदन्यस्मादृते नास्ति च नास्त्यतः ॥६॥
yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet |
tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nāsty ataḥ ‖6‖
Wenn anderes gegenüber anderem anderes wäre, gäbe es auch anderes ohne anderes; ein anderes ist anderes [aber] nicht ohne anderes, daher ist es nicht.

नान्यस्मिन् विद्यतेऽन्यत्वमनन्यस्मिन्न विद्यते ।
अविद्यमाने चान्यत्वे नास्त्यन्यद् वा तदेव वा ॥७॥
nānyasmin vidyate 'nyatvam ananyasmin na vidyate |
avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā ‖7‖
Andersheit ist weder in anderem noch in nicht-anderem evident/existent; und wenn Andersheit nicht evident/existent ist, dann gibt es weder anderes noch selbiges.

न तेन तस्य संसर्गो नान्येनान्यस्य युज्यते ।
संसृज्यमानं संसृष्टं संस्रष्टा च न विद्यते ॥८॥
na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate |
saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate ‖8‖
Weder ist eine Relation zwischen diesem und diesem [sc. Identischem] noch zwischen anderem und anderem [sc. Differentem] schlüssig und es ist weder In-Beziehung-Setzen/Relationierung noch In-Beziehung-Gesetztes/Relationiertes, noch In-Beziehung-Setzendes/Relationierendes evident/existent.[95]

[95] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14, ⟨edd.⟩ J. W. de Jong / C. Lindtner, pp. 38–39.

Es ist ganz einfach, schwer zu vermitteln, am schwersten aber, jemanden von der existentiellen Relevanz zu überzeugen: „Eine Relation hat zwei wechselseitig entgegengesetzte Funktionen auszuüben: indem sie die beiden Relata *verbindet*, um ihnen füreinander Bedeutung zu verleihen, muß sie diese *gleichsetzen*; indem sie aber die *zwei* verbindet, muß sie diese *unterscheiden*. Anders ausgedrückt: eine Relation kann keinen Bestand haben zwischen Seienden, die miteinander identisch oder voneinander different sind.“[96]

In der Philosophie des buddhistischen Mittelwegs (Madhyamaka), damit zusammenhängender, dadurch beeinflußter und zeitlich späterer weltanschaulicher Richtungen sind auch in Indien zahllose Gedankenfolgen zum Nachweis logischer Unstimmigkeiten erdacht worden. Genau genommen gehört die Prüfung der rationalen Stimmigkeit und Gültigkeit von Behauptungen und Annahmen zu jeder echten Philosophie und zu jeder Wissenschaft, die ihren Namen verdient. ‚Dialektik‘ in diesem Sinne ist somit integraler Bestandteil jeglicher Erkenntnisbemühung, besonders aber derjenigen, die sich seit ihrer Entfaltung im antiken hellenischen Sprachraum »Philosophie« nennt, eine Bezeichnung, die sich durch Imperialismus, Kolonialismus und neuerdings Globalismus weltweit verbreitet, dabei jedoch ihre ursprüngliche Bedeutung vollständig eingebüßt hat.

Philosophie galt in Europa und der ganzen westlichen Welt nicht nur deshalb lange als Königsdisziplin, weil sie

---

[96] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 138: *Relation has to perform two mutually opposed functions: as* connecting *the two terms, in making them relevant to each other, it has to* identify *them; but as connecting the* two, *it has to* differenciate *them. Otherwise expressed, relation cannot obtain between entities that are identical with or different from each other.* Mit Verweis auf Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14.8, und F. H. Bradley, Collected Works, 9.21 (Appearance and Reality); cf. idem, o.c., 12.644 (Collected Essays).

historisch als die Mutter aller Objektwissenschaften angesehen wurde, sie ist es systematisch, und sollte es immer noch sein, weil sie von ihrem dokumentierbaren Entstehen an den Nachweis für die Richtigkeit jedweder Aussage von einer höheren Warte, der Metaebene aus, auf die Probe stellt. Freilich ist zuzugeben, daß sich die Verfahren, die sich dabei herausbildeten, nicht selten verselbständigten und mißbräuchlich Verwendung fanden. Das war und ist aber immer nur dann möglich, wenn in der Re–flexion und der unter deren Bedingungen angewandten Denkgesetze absichtliche oder unabsichtliche Fehler begangen werden oder sie nicht konsequent bis zu Ende, d.h. bis zu dem Punkt durchgeführt wird, an dem durch re–flexive (nicht durch übliche) Abstraktion[97] kein Erkenntnisgewinn mehr zu erzielen und somit keine Widerlegungsmöglichkeit, außer die der eigenen Position, mehr übrig bleibt. Nur so können sich Materialismus, Positivismus, Sensualismus, Mechanizismus, Empirismus, Pragmatismus, Agnostizismus, ein darauf aufbauender Atheismus wie (dogmatischer, beliebiger oder als Zweifellehre auftretender) Skeptizismus oder Nihilismus samt Spielarten – ich zählte diese Ideologien bereits samt sanskritischer Bezeichnung auf – ausbreiten und im gelehrten wie alltäglichen Bewußtsein festsetzen.

Da Sinn und Zweck des Werkes hier das Zurückgehen auf die *conditio sine qua non,* und somit auf die Konditioniertheit von Realem schlechthin ist (*conditio* = „Zusammenthuung" etc.)[98], auf die sich die Absurditätsbeweise aller Orte und Zeiten zurückführen lassen, liegt es mir fern, hier auf Refutationsstrategeme einzugehen, die in einzelnen Denkrichtungen,

---

[97] Zum Unterschied cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 101–102, 143.

[98] Cf. K. E. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, 1.1046–1048, s.v. conditio.

Denkschulen und von einzelnen Denkern der indischen Philosophietradition ausgeklügelt und gezielt auf gewisse Annahmen, Thesen und Theorien angewandt wurden. Das habe ich ja auch in bezug auf die altgriechische Überlieferung unterlassen, trotzdem es davon Dutzende von Beispielen gibt, obwohl, wie wir aus antiken Quellen schließen können, viele davon verlorengingen, und das dürfte heißen, vernichtet wurden. Unvorstellbarerweise an solchen Techniken Interessierten, die diese Thematik weiter beforschen wollen, stelle ich aber mit hohem Aufwand zusammengetragenes Material zur Verfügung, das ihnen einen Ansatzpunkt für ihre Arbeit bietet, deren Beginn erleichtert und damit das leistet, was sich Wissenschaft zur Aufgabe machen sollte und idealiter gemacht hat, nämlich weitere und verfeinerte Einsichten zu befördern. Wer allerdings den Generalschlüssel dazu, der jemandem mit der vorliegenden Abhandlung in die Hand gegeben wird, anzuwenden weiß, kann sich das, wenn sie oder er es nicht gerade aus Gründen persönlichen Wissensdursts oder forscherischer Berufung und/oder Berufsausübung tut, ersparen.

2.3.2 Jayarāśi

Beispiele konsequent durchgeführter Aporetik sind in Indien im Vergleich zu Griechenland erst viel später nachweisbar. Ob das nur an der Dokumentenlage oder am Sachverhalt selbst liegt, muß offen bleiben. Die Initialzündung zur Verankerung und Verbreitung konsequenter Prüfung und Kritik in der indischen Debattenkultur, das, was spekulative erst zu re–flexiver und damit zu Philosophie im wahren Wortsinne macht, ging nach derzeitigem Stand der Forschung von Ārya Nāgārjuna, dem logischen Begründer des Mahāyāna-Buddhismus, aus. Sie blieb in diesem Zweig weisheitlichen Strebens nicht nur in ihrem Mutterland integraler Bestandteil der Lehre und wurde in der Auseinandersetzung mit ideologischen Kontrahenten, des öfteren verzerrt, entstellt oder gänzlich verfälscht, in deren eigenes geistiges Waffenarsenal aufgenommen, wurde dort aber meist nur sporadisch und verdeckt verwendet, wenn sonst nichts anderes half. Anhand des Weltanschauungskriegs zwischen dem Großen Fahrzeug und dem Advaita-Vedānta, den der Buddhismus nicht auf dem Kampfplatz der Ideen, sondern waffentechnisch völlig wehrlos im Alltagsgeschehen rein körperlicher Gewalt invasorischer Fremdmächte zusammen mit einflußreichen hinduistischen Kollaborateuren verlor – dieser Tiefpunkt geistiger und allgemein-menschlicher Kultur dürfte jedoch nicht allzu vielen bekannt sein –, läßt sich das recht anschaulich demonstrieren.

Eine Ausnahme davon ist jedoch bekannt. Sie war und blieb selbst der subkontinentalen Denktradition weitestgehend verborgen: der unerbittliche ‚Skeptizismus' des den Immanentisten (लोकायतिक Lokāyatika) zuzurechnenden Jayarāśi Bhaṭṭa, dessen Wirken man zwischen Mitte des 8. und

Anfang des 9. Jahrhunderts datiert.[99] „Jayarāśi Bhaṭṭa aus der Lokāyata-Schule ist der einzige uns bekannte absolute Skeptiker unter den indischen Philosophen.“[100] Sein auch im Umfang nicht zu unterschätzendes Werk ›Tattva-upaplava-siṃha / Löwe des Prinzipien-Wegschwemmens‹ wurde vor nicht allzu langer Zeit (wieder)entdeckt. „Das einzige erhaltene Werk von Jayarāśi ist der Tattvôpaplava-siṁha (‘Der Löwe der Auflösung von [allen] Kategorien’). Sein Palmblatt-Manuskript wurde 1926 in einer Manuskript-Bibliothek in Patan von Sukhlāljī Saṁghavī und Rasiklāl C. Pārīkh entdeckt und der Text blieb bis zu seiner Veröffentlichung 1940 praktisch unbekannt.“[101]

Ich übersetze und zitiere daraus neben zwei kurzen Bemerkungen, die darüber Auskunft geben, wie Jayarāśi's Skeptizismus zu verstehen ist, zwei Passus, die den Mitdenkenden bekannt vorkommen werden. Sie sind aus der Fülle der Argumentationsgänge natürlich nicht zufällig ausgewählt, sondern betreffen den im Brennpunkt stehenden Gegenstand unserer strukturtheoretischen Betrachtung der tragenden Säulen des Rationalen und der Technik, sie umzustoßen. Die erste Textstelle dreht sich um die Thematik der Universalien. Erinnern Sie sich an den bei Diogenes Laërtios (um 240 n.Chr.) erhaltenen Ausspruch von Stilpon aus Megara dazu

---

[99] Cf. P. Balcerowicz, Jayarāśi 1.1: The Dating of Jayarāśi Bhaṭṭa.

[100] E. A. Solomon, Indian Dialectics, 2.526: *Jayarāśi Bhaṭṭa of the Lokāyata school is the only outright sceptic among the Indian philosophers known to us.*

[101] P. Balcerowicz, Jayarāśi 1.3: Works of Jayarāśi Bhaṭṭa: *The only preserved work of Jayarāśi is the Tattvôpaplava-siṁha (‘The Lion of the Dissolution of [all] Categories’). Its palm leaf manuscript was discovered in 1926 in a manuscript library at Patan by Sukhlāljī Saṁghavī and Rasiklāl C. Pārīkh, and the text remained virtually unknown until its publication in 1940.*

im Hellas-Teil?

„Und eine Universalie kann nicht existieren. Wie das? Erklärung: Ist sie gegenüber dem Partikularen {…} indifferent, different oder sowohl different als auch indifferent? Wenn festgestellt wird, daß sie mit diesem identisch ist, dann resultiert durch dessen Pluralität für sie ebenso Pluralität. Und bei Partikularität dieser [Universalie] ergäbe sich die Identität von all dem [Partikularen]. Doch bei Identität keine Generalität oder das Gegenteil von Identität."[102] Wir können diese *reductio* in beide Richtungen lesen, die intensionale und, noch treffender, die extensionale. In ersterem Falle hätten wir die Universalie als Zu-Qualifizierendes aufzufassen, als Satzsubjekt sozusagen, das Partikulare als Prädikate, in zweiterem das Partikulare als Zu-Benennendes, das Universale als Benennung oder ‚Name'. Resultat: weder identisch noch different. Doch gemerkt, der ‚dialektische' Schluß Stilpon's ist gute tausend Jahre älter.

---

[102] Jayarāśi, Tattvopaplavasiṃha 45–48, ⟨ed./tr.⟩ V. N. Jha, pp. 15–16 ≅ ⟨edd.⟩ S. Sanghavi / R. C. Parikh, p. 4.5–9 ≅ ⟨tr.⟩ E. A. Solomon / ⟨ed.⟩ S. Mehta, pp. 9/10 ≅ ⟨ed./tr.⟩ E. Franco, Perception, Knowledge and Disbelief, 1.13a2a–a.1, pp. 78/81(Text nach ersterer Ausgabe): नच जातेः सम्भवोऽस्ति. स एव कथम्? कथ्यते- सा उदकव्यक्तिभ्यो ऽभिन्ना भिन्ना भिन्नाऽभिन्ना वेति? तद्यदि तादात्म्यव्यवस्थिताः तदा इह तासां नानात्वेन तस्यापि (तस्या अपि) नानात्वोपपत्तिः,। तदेकत्वे च सर्वासामेकतापत्तिः. एकत्वे च निः-सामान्यता तादात्म्यविपर्यासो वा.। *naca jāteḥ sambhavoṣti. sa eva katham? kathyate- sā udakavyaktibhyo 'bhinnā bhinnā bhinnā'bhinnā veti? tadyadi tādātmyavyavasthitāḥ tadā iha tāsāṁ nānātvena tasyāpi (tasyā api) nānātvopapattiḥ, tadekatve ca sarvāsāmekatāpattiḥ. ekatve ca niḥsāmānyatā tādātmyaviparyāso vā.* Auslassungspunkte in geschweiften Klammern ersetzen das Beispiel des Originals, nämlich उदक *udaka* (Wasser); meine erläuternden Einfügungen in eckigen Klammern. Die neben der hier vorgestellten grundlegenden Argumentation speziellen Ausformungen wider die Universalie oder das Genus (जाति *jāti*) hinsichtlich Identität und Differenz finden sich in (Nennung nach obiger Reihenfolge von Editionen und Übersetzungen) o.c. 45–99, pp. 15–31 ≅ pp. 4.5–7.11 ≅ pp. 9–17 ≅1.13a2a–a3, pp. 78/91.

Die zweite Stelle hat das Verhältnis, die Relation beider zum Gegenstand. Unser Ikonoklast verfährt dabei wie bei den Universalien auf das Wesentliche beschränkt. Entweder die Relation Inhärenz, auch das hatten wir schon in Form der *internal relations*, ist diskret, d.h. eindeutig abgesondert oder getrennt von den Relata, dann ist sie keiner Sache bzw. keinem Sachverhalt inhärent. Ist sie demgegenüber kontinuierlich, d.h. beständig und stetig, dann fällt sie mit dem Partikularen in eins und unterscheidet sich nicht mehr vom Universalen. Der Rettungsversuch durch die Einführung einer weiteren Relation, die die Relation mit dem Relatum oder den Relata verbindet, wie sie den Megarikern unter dem Stichwort »Dritter Mensch« unterstellt[103] und von Francis Herbert Bradley wieder aufgegriffen wurde, wird angesichts des Ein-Zweiheits-Dilemmas gar nicht erst unternommen; das leuchtet ein, weil sich die Ausgangsproblematik dabei nur wiederholt.

„»Universales befindet sich durch die Relation einer Inhärenz im Partikularen.« Diese ist aber nicht existent/evident. Denn Inhärenz ist entweder von diskreter singulärer Eigenwesenhaftigkeit oder kontinuierlicher/übereinstimmender singulärer Eigenwesenhaftigkeit. Was dies betrifft: Ist sie von diskreter singulärer Eigenwesenhaftigkeit, wovon ist sie [dann] Inhärenz, ist sie doch allem gegenüber diskret, wie etwas Blaues usw.? Ist sie aber von kontinuierlicher/übereinstimmender singulärer Eigenwesenhaftigkeit, dann ist sie eine Universalie, keine Inhärenz, indem sie sich qua unveränderlich Seiendem in mehr als einem befindet, wie [die

[103] Cf. K. Döring, Die Megariker, pp. 169–170, wobei die auf Alexandros Aphrodisias, In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ⟨ed.⟩ M. Hayduck, 82.9–85.12 (Metaphysica 990^{b}15), zurückgehende Feststellung dreier verschiedener τρίτος-ἄνθρωπος-Argumente unter Berücksichtigung ihres Basierens auf der Relativitätstextur in eins fallen.

Universalie] »Kuhheit« usw. und es gibt kein Kriterium zur Demonstration [von Inhärenz].“[104]

Man sieht, diese Gedankenführung ist stimmig und damit logisch unangreifbar, zumindest wenn man Logik ernst nimmt. Dadurch kann man ihr keine rhetorische Täuschung (Sophisma) unterstellen. Ist sie auch konsequent? Durchaus, aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Was Jayarāśi unterläßt, ist, sie bis zur re–flektorisch letztmöglichen Schleife auszuführen. Das Ergebnis seiner Widerlegungen ist somit die dogmatische Leugnung des Wissens und damit von Bewußtsein generell. „Indem dies [die materielle Grundlage (प्रधान *pradhāna*), die Wirkungen (कार्य *kārya*), die drei Urqualitäten (गुणत्रय *guṇatraya*) und die Urseele (पुरुष *puruṣa*)] nicht existiert, gibt es kein Kriterium, Bewußtsein zu erweisen; indem dieses [Bewußtsein] nicht erwiesen ist, [folgt das] Nichtsein von Jenseitigen/Ins-Jenseits-Gehenden und das Nichtsein des

---

[104] Jayarāśi, Tattvopaplavasiṃha 100–104, ⟨ed./tr.⟩ V. N. Jha, pp. 31–32 ≅ ⟨edd.⟩ S. Sanghavi / R. C. Parikh, p. 7.13–18 ≅ ⟨tr.⟩ E. A. Solomon / ⟨ed.⟩ S. Mehta, p. 17 ≅ ⟨ed./tr.⟩ E. Franco, Perception, Knowledge and Disbelief, 1.13b2a.3b–3b.2, pp. 90/93 (Text nach ersterer Ausgabe): सामान्यं समवायवृत्त्या व्यक्तिषु वर्त्तते इति न चासौ विद्यते. । समवायो हि- व्यावर्त्तैकस्वभावः, अनुगतैकस्वभावो वा? तद्यदि व्यावृत्तैकस्वभावः, कस्यासौ समवायः, सर्वतो व्यावृत्तेः नीलादिवत्. । अथ अनुगतैकस्वभावः; सामान्यम् तर्हि, न समवायः, नित्यस्य सतोऽनेकत्र वृत्तेर्गोत्वादिवत्, उपपादकप्रमाणाभावाच्च. । *sāmānyaṁ samavāyavṛttyā vyaktiṣu varttate iti na cāsau vidyate. samavāyo hi- vyāvarttaikasvabhāvaḥ, anugataikasvabhāvo vā? tadyadi vyāvṛttaikasvabhāvaḥ, kasyāsau samavāyaḥ, sarvato vyāvṛtteḥ nīlādivat. atha anugataikasvabhāvaḥ; sāmānyam tarhi, na samavāyaḥ, nityasya sato'nekatra vṛttergotvādivat, upapādakapramāṇābhāvācca.* Die Erläuterungen in eckigen Klammern stammen von mir. Die im ›Tattva-upaplava-siṃha‹ durchgeführten Refutationen des Zusammenhangs von Universalien (सामान्य *sāmānya*) mit Partikularem (व्यक्ति *vyakti*) in Form eines Sowohl–als-auch von Differenz und Indifferenz (भिन्नाभिन्न *binnābhinna*), d.h. die Relation (सम्बन्ध *sambandha*) der Inhärenz (समवाय *samavāya*), reicht von (Nennung nach obiger Reihenfolge von Editionen und Übersetzungen) o.c. 97–168, pp. 30–50 ≅ pp. 7.7–11.19 ≅ pp. 17–26 ≅ 1.13b–1.14a, pp. 90≡106.

Jenseits."[105] So weit, so gut.

Doch wie steht es mit dem Bewußtsein und dem Wissen von Herrn Jayarāśi selbst? Er hat sich ganz simpel von seiner Allaussage ausgenommen. Damit konnte und kann er, das wage ich ob meiner historio-doxographischen Kenntnisse im Lehrfach ‚Philosophie' rundweg zu behaupten, den Großteil von Laien und Gelehrten vorgaukeln, ein Philosoph, ein theoretischer wenigstens, im Vollsinne zu sein. In Wahrheit war er – seinem einzig auf uns gekommenen Werk nach wenigstens – ein abgehobener Theoretiker, der der Welt erklärte, daß es trotz seiner *reductio ad absurdum* aller Erkenntniskriterien nur die Niederungen des Alltäglichen gäbe. „So nun die Prinzipien versenkt sind, ist alle (Sprach-) Praxis annehmbar und konsistent, solange sie nicht kritisch untersucht wird."[106]

Soll das heißen, daß wir nun einfach so dahinleben und nicht mehr hinterfragen bzw. widerlegen sollen? Wie steht es also mit unserem einzigen Total-Skeptiker Indiens? Ist er nach dem Verfassen seiner Schrift ein Pragmatist und sollen wir das auch sein? Da man seit langem den Unterschied zwischen der Skepsis als Methode der Forschung und dem

---

[105] Jayarāśi, Tattvopaplavasiṃha 778, ⟨ed./tr.⟩ V. N. Jha, pp. 254/255 ≅ ⟨edd.⟩ S. Sanghavi / R. C. Parikh, p. 64.17–18 ≅ ⟨tr.⟩ E. A. Solomon / ⟨ed.⟩ S. Mehta, p. 133 ≅ ⟨ed./tr.⟩ E. Franco, 6.2f, pp. 296/297, mit Note 474[271], (Text nach ersterer Ausgabe): तदभावात् न चित्सिद्धौ प्रमाणमस्ति। तदसिद्धौ परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः। (*tadabhāvāt na citsiddhau pramāṇamasti. tadasiddhau »paralokino'bhāvāt paralokābhāvaḥ«.*) Meine Erläuterungen nach dem Kon-Text in eckigen Klammern.

[106] Jayarāśi, Tattvopaplavasiṃha 1340, ⟨ed./tr.⟩ V. N. Jha, pp. 463/464 ≅ ⟨edd.⟩ S. Sanghavi / R. C. Parikh, p. 125.11–12 ≅ ⟨tr.⟩ E. A. Solomon / ⟨ed.⟩ S. Mehta, pp. 228/229 (Text nach ersterer Ausgabe): तदेवमुपप्लुतेश्वेव तत्त्वेषु अविचारितरमणीयाः सर्वे व्यवहारा घटन्त इति। *tadevamupapluteśveva tattveṣu avicāritaramaṇīyāḥ sarve vyavahārā ghaṭanta iti.*

Skeptizismus als doktrinärem Zweifelsglauben verdrängt hat,[107] ist es ein leichtes, ihm diesen Titel zu verleihen; und das von einer der verdienstvollsten Wissenschaftlerinnen auf dem Gebiet indischer ‚Dialektik'. Einerseits konstatiert sie: „Jayarāśi war ein Erz-Skeptiker, ein Skeptiker im wahrsten Sinne des Wortes, der sagte, es ist nicht möglich, das Sein von irgend etwas zu erkennen und dabei haltmachte."[108] Andrerseits stellt sie fest: „Er … kommt zu dem Schluß, daß man der Gültigkeit jeglicher Erkenntnis niemals gewiß sein und man so nichts über die Wirklichkeit wissen kann. Kritische Untersuchung oder dialektische Prüfung führt zum Umsturz aller Prinzipien (*tattvopaplava*) und so ist es nicht möglich, sich irgendeiner Sache sicher zu sein."[109] Das ist der Stand der führenden Philosophiewissenschaft, der intra- wie inter- bzw. transkulturellen: Apodiktische Wissensleugnung als frivole oder verzweifelte Unschlüssigkeit? – So etwas geht in den Köpfen Hochgelehrter heute ohne weiteres zusammen.

[107] Dieser Umstand wurde in meinem diesbezüglich sowohl historiodoxographisch als auch systematisch verfahrenden Werk ›Ansichhalten‹ skrupulös dokumentiert und stringent expliziert.

[108] E. A. Solomon, Scepticism or Faith and Mysticism, p. 231: *Jayarāśi was an arch-sceptic, a sceptic in the truest sense of the term who said it is not possible to know the existence of anything and stopped at that.*

[109] E. A. Solomon, Indian Dialectics, 2.547: *He … comes to the conclusion that one can never be certain about the validity of any knowledge and so cannot know anything of reality. Critical investigation or dialectical examination leads to the upsetting of all principles* (tattvopaplava) *and so it is not possible to be sure of anything.*

2.3.3 Śrī Harṣa

Wenn von den Titanen indischer ‚Dialektik' die Rede ist, muß neben den bisher vorgestellten beiden, alle Vertreter des Madhyamaka sind miteinzubeziehen, der mittelalterliche Dichter und Philosoph Śrī Harṣa (12. Jh.) genannt werden.[110] Er gilt zusammen mit seinen weitgehend unbekannt gebliebenen Kommentatoren als radikalster Vertreter des Kevala-Advaita-Vedānta, des absoluten (केवल *kevala*) Nichtzweiheits- (अद्वैत *advaita*) Vedānta (वेदान्त). Doch auch er selbst bzw. sein Hauptwerk ›Khaṇḍanakhaṇḍakhādya / Leckerbissen der Widerlegung‹ ist trotz seiner offiziellen Zugehörigkeit zur hinduistischen Orthodoxie bis heute eine meist mißverstandene Randerscheinung der indischen Wissenskultur und deren inter- oder transkulturellen Erforschung geblieben. Zu dem philosophischen Aspekt kommt, daß der Text selbst für indische Sanskritisten, die diese Sprache von Kindesbeinen an lernen, an so mancher Stelle, nicht zuletzt wegen seiner grammatikalischen und logischen Diffizilität, nur schwer nachzuvollziehen und noch schwerer in eine fremde Sprache zu übersetzen ist.[111]

Im Gegensatz zu den meisten Vedāntin-s, die den Buddhismus im allgemeinen, den Vijñānavāda und das Madhyamaka im besonderen, verdreh(t)en und verleumde(te)n, gestand Śrī Harṣa als Ergebnis seiner Untersuchung, wie die

---

[110] Cf. E. Mills, Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāśi, and Śri Harṣa; P. P. Gokhale, Nagarjuna's Skepticism vis-a-vis those of Jayarasi and Sriharsa; einige Hinweise auf Nāgārjuna in der Gegenüberstellung von Jayarāśi und Śrī Harṣa bei E. A. Solomon, Scepticism or Faith and Mysticism.

[111] Cf. die Bemerkung des Teileditors und Gesamtübersetzers des Werkes, ⟨tr.⟩ G. Jha, p. XVI (Introduction).

letztgenannten, freimütig ein, daß alles durch Sein und Nichtsein unbestimmbar (सर्वमनिर्वचनीयसदसत्त्वं *sarvam-anirvacanīya-sad-asattvaṃ*) sei, Unbestimmbarkeit von allem und jedem bezüglich jeglichem (अनिर्वचनीयसर्वस्वम् *anirvacanīya-sarvasvam*) herrsche, diese mit der Unbegreiflichkeit (निरभिलप्याः *nirabhilapyāḥ*) des Laṅkāvatārasūtra identisch und die einzige Ausnahme (व्यतिरिक्तम् *vyatiriktam*) vom Nicht-Zutreffen der Attribute Sein und Nichtsein auf alles (विश्वं सदसद्भ्यां विलक्षणम् *viśvaṃ sadasadbhyāṃ vilakṣaṇam*) Bewußtsein/Erkenntnis/Geist (विज्ञान *vijñāna*) sei.[112] Vijñānavāda orthodox? Mehr noch, er setzte seine Methode sogar mit der des Madhyamaka gleich: „Wenn die Standpunkte der Leerheitslehre (Śūnyavāda) sowie der Undefinierbarkeit (*anirvacanīya*) [vertreten werden], dann ist deren Anwendbarkeit auf alle Lehren unbestreitbar."[113]

Die Analyse-Methode, die Śrī Harṣa zu diesem Eingeständnis bewegte, ist dem Ergebnis entsprechend. Während Nāgārjuna's Hauptangriff auf falsches Denken vornehmlich seinen eigenen Glaubensbrüdern galt, obwohl er mit dem klassischen Sāṃkhya, dem Vaiśeṣika und sogar mit dem Nyāya wohlvertraut war,[114] verhielt es sich bei seinem direkten

---

[112] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, pp. 42.5–43.3 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, pp. 52.6–53.8 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, p. 125; ⟨tr.⟩ G. Jha, p. 40 = 1.40.(89); ⟨tr./comm.⟩ P. E. Granoff, Philosophy and Argument in Late Vedānta, pp. 137–138.

[113] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, p. 83.3–4 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, p. 108.2–3 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, pp. 229–230: यदि शून्यवादानिर्वचनीयपक्षयोराश्रयणम्, तदा तावदमूषां निराबाधैव सार्वपथीनता | *yadi śūnyavādānirvacanīyapakṣayorāśrayaṇam, tadā tāvadamūṣāṃ nirābādhaiva sārvapathīnatā* |. ⟨tr.⟩ G. Jha, p. 80 (167).

[114] Cf. T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 96; K. Bhattacharya, On the Relationship between the

Schüler Āryadeva (2./3. Jh.) schon etwas anders: er attackierte sehr wohl auch Fremdlehren.[115] Śrī Harṣa richtete seine Attacken in erster Linie gegen das Nyāya-Vaiśeṣika, eine aus zwei Hauptrichtungen der indischen Orthodoxie gemischte Schulrichtung, die sich auf eine logische Methode (न्याय *nyāya*) stützte und damit eine differenzierte Kategorien- oder Prinzipienlehre (वैशेषिक *vaiśeṣika*) realistisch-pluralistischer Grundanschauung vertrat. Zwei analoge Konstellationen wurden im ersten, dem Teil zum altgriechischen und modern-westlichen Denken bereits untersucht und es hat sich hoffentlich gezeigt, daß die Zerlegung sowohl des Realismus als auch des Pluralismus für metatheoretisch versierte Abriß-Spezialisten ein leichtes ist. Unser Kevala-Advaitin fährt ein unfaßbares Arsenal von Einzelargumenten auf und zerreißt sein ideologisches Gegenüber quasi in der Luft, ohne auch nur einen kleinen Fetzen davon übrigzulassen.[116]

Nachdem ich nun aber schon minutiös aufgewiesen habe, daß sich alle nur erdenklichen Falsifikationen auf die Urkonstellation der Relationalität von zweien oder mehreren und deren Zu-, Mit- oder Gegeneinander zurückführen lassen, kann ich es mir und den Mitdenkenden schenken, ins Detail zu gehen und mehrere dieser subtilen, diffizilen und exakt

---

Vigrahavyāvartanī and the *Nyāyasūtra*-s; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 92;

[115] Cf. K. Lang, Āryadeva's Catuḥśataka, p. 7 (Introduction).

[116] Eine Auswahl von Refutationen wichtiger Kategorien stellen folgende kompetente Einzelstudien dar: S. S. Hasurkar, "The Undefinability of the Cause"; idem, The Undefinability of 'Difference', As enunciated by Shreeharsa; idem, The Undefinability of the Divisions of Time: As enunciated by Shreeharsa; idem, The Undefinability of the Entity and the Non-Entity as Proved by Shreeharsa; idem, The Undefinability Of the Object, as Enunciated by Shreeharṣa; dazu die allgemeine Rahmeninformation in idem, The Main Significance of Khandana-Khanda-Khadya.

auf die jeweilige Behauptung ausgerichteten Entkräftungen darzustellen. Wenn man am Fundament angelangt ist, gibt es kein weiter unten, kein noch kleiner oder genauer. Ganz anders als im Materiellen, sind die Atome des Rationalen, Wörter bzw. Begriffe, nicht weiter in Elementarteilchen spaltbar, d.h. sie sind es schon, doch ergeben sie dann keinen nachvollziehbaren Sinn mehr: mit stofflichen spaltbaren Unspaltbaren (Atomen) lassen sich zwar Bomben bauen, mit Spaltprodukten von Wörtern bzw. Begriffen, einzelnen Buchstaben, vielleicht auch, geistige nämlich, Mantra-s (मन्त्र) z.B., es läßt sich damit aber weder denken noch widerlegen, es sei denn, man mißt ihnen mit Hilfe von ganzen Wörtern Bedeutung zu, wie in der Formalen Logik oder Mathematik. Deshalb gebe ich anschließend nur einen von vielen in Frage kommenden Passus aus dem ›Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹ wieder, der auf das Grundlegende rekurriert. Die Auswahl wurde allerdings mit Bedacht getroffen. Es sollte eine Stelle sein, an der sich das wiederfindet, worauf bis hierher schon der Fokus gerichtet wurde: Denotation, Konnotation, Relation.[117]

„Und auch beim Spezifikum usw.: wie kann bei Verschiedenheit von Bezeichnung/Definition/Prädikat usw. und Spezifikum [dem Bezeichneten/Definierten/Prädizierten] durch diese [Bezeichnung/Definition/Prädikat] das in Frage kommende Spezifikum usw. dort, nur dort und sonst nirgends, ausgedrückt werden? »Nein, es ist nicht so, die Relation [zwischen Spezifischem und Bezeichnung/Definition/Prädikat] beschränkt das.« Die zum Relatum relative Relation müßte

[117] Man nehme dazu den folgend genannten langen Buchabschnitt zur Kenntnis, in dem durchgehend Widerlegungen der Meinungen von Vertretern anderer Schulen um dieses Thema bzw. diese Themen vorgeführt werden: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, pp. 429–502 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, pp. 572–685 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, pp. 1057–1199; ⟨tr.⟩ G. Jha, pp. 518–616 = 2.60(13)–2.158(120).

wegen des Geratens in einen *regressus ad infinitum* [dann aber] ebenso beschränkt werden. Andernfalls nämlich kein Anhalten [des unendlichen Rückschreitens]. Und das ist eine Nicht-Erklärung."[118]

Nach gewonnener Schlacht gegen das Objekthafte, wenn also nur noch seine eigene, dem Objektiven entgegenstehende (subjekthafte) Kampfstellung Bestand hat, ist für ihn der

---

[118] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, pp. 445.8–446.3 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, pp. 597.5–598.2 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, pp. 1089–1090: अपिच–विशेषादिभ्यो विशेषलक्षणादेर्भेदात् कथं तत्र तत्रैव तैर्विशेषादिव्यवहारः क्रियताम्, नान्यत्र? सम्बन्धो नियामक इति चेन्न । सम्बन्धस्यापि सम्बन्धान्तरेण नियामकत्वेऽनवस्थापातात् । अन्यथा त्वनियमात् । तदनिरुक्तेश्च । *apica–viśeṣādibhyo viśeṣalakṣaṇāderbhedāt kathaṃ tatra tatraiva tairviśeṣādivyavahāraḥ kriyatām, nānyatra? sambandho niyāmaka iti cenna | sambandhasyāpi sambandhāntareṇa niyāmakatve'navasthāpātāt | anyathā tvaniyamāt | tadanirukteśca |* ≈ Mit der folgend wiedergegebenen Übertragung durch einen der versiertesten Übersetzter sanskritischer Texte ins Englische soll angezeigt werden, welch philologischer und philosophischer Expertise es bedarf, um uns die ›Leckerbissen der Widerlegung‹ zu verdolmetschen, cf. ⟨tr.⟩ G. Jha, p. 542 = 2.84.(39): *Then again, in regard to all definitions of 'Specific Individuality' and other things, if the definition is different from the thing defined [as it must be], then, how is it possible that through such a definition, that thing alone, and nothing else, should be known by the particular name (occurring in the definition)? "It is the relation (borne by the definition to the particular thing) that would restrict the application of the name." That is not possible, we reply; firstly because the relationship between the relation and the things related will also need something whereby its connection could be restricted; and so on and on, there would be no end to the assumption of 'relations'; as without some such restrictive 'relation', there would be no restriction at all; and secondly because you have still got to define what 'relation' is.* („Nun wiederum, hinsichtlich aller Definitionen von 'spezifischer Eigenheit' und anderer Dinge, falls sich die Definition vom definierten Ding unterscheidet [wie es sein muß], wie ist es dann möglich, daß durch solch eine Definition jenes Ding allein und nichts sonst durch den speziellen Namen (der in der Definition vorkommt), erkannt werden sollte? "Es ist die Relation (die dem einzelnen Ding durch die Definition zugefügt wird), die die Anwendung des Namens beschränkte." Das ist nicht möglich, antworten wir; erstens, weil das

Sieg noch nicht endgültig errungen und er wendet seine Offensive gegen die letzte Festung dogmatischer Wehrhaftigkeit, die allerdings schon eine angegriffene ist: die eigene Vergegenständlichungsbastion des Niederschlagens nämlich. 'Wie sollte man', fragt er nun, 'das Sein der Undefinierbarkeit beweisen, liege diese doch selbst innerhalb der gesamten Erscheinungsvielfalt – was der Wortbedeutung nach alles umfaßt.'[119] „Die [Lehre von der] »Unbestimmbarkeit« selbst wird ja gerade durch die Unbestimmbarkeit schlüssig, durch welche sie abgeschlossen [widerlegt] wird."[120]

Ist davon das Bewußtsein als bloßer Zuschauer, der unbeteiligte Geistgrund (विज्ञान *vijñāna*) mitbetroffen? Die Frage wurde oben durch den Meister bereits beantwortet: nein, es bildet eine Ausnahme (व्यतिरिक्तम् *vyatiriktam*). Heißt das, daß Śrī Harṣa doch nicht zu Ende gedacht hat? Nochmals nein, denn es geht dabei nicht um das ichliche Bewußtsein, das zu

---

Verhältnis zwischen der Relation und den in Relation stehenden Dingen ebenso etwas benötigte, wodurch ihre Verbindung beschränkt werden könnte; und so weiter und so fort, es gäbe bei der Annahme von 'Relationen' kein Ende, denn ohne irgendeine solche beschränkende 'Relation' gäbe es überhaupt keine Beschränkung; und zweitens hast du immer noch die Aufgabe zu erklären, was eine 'Relation' ist.").

[119] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, p. 44.7–9 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, p. 57.1–4 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, p. 131: यो हि सर्वमनिर्वचनीयसदसत्त्वं ब्रूते, स कथमनिर्वचनीयतासत्त्वव्यवस्थितौ पर्यनुयुज्येत्, । साऽपि हि कृत्स्नप्रपञ्चपरसर्वशब्दाभिधेयमध्यनिविष्टैव । *yo hi sarvamanirvacanīyasadasattvaṃ brūte sa kathamanirvacanīyatāsattvavyavasthitau paryanuyujyet | sā'pi hi kṛtsnaprapañcaparasarvaśabdābhidheyamadhyaniviṣṭaiva* |. ⟨tr.⟩ G. Jha, p. 42 = 1.42.(93).

[120] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ K. P. Shastri / G. N. Vaijapurakara, p. 579.7–8 ≅ ⟨ed.⟩ E. A. Solomon, p. 777.15–16 ≅ ⟨edd.⟩ L. S. Drâvida / G. Jha, p. 1340: येन हि तन्निर्वाह्यते, तदनिर्वचनीयतयाऽपि निर्वाह्याऽनिर्वचनीयतैवेति । *yena hi tannirvāhyate tadanirvacanīyatayā'pi nirvāhyā'nirvacanīyataiveti* |. ⟨tr.⟩ G. Jha, p. 705 = 2.247.(205); meine Erläuterung in eckigen Klammern.

intern wie extern Gegenständlichem unreflektiert, d.h. im Alltagsmodus, und dazu gehört, wie ausgeführt, auch der Wissenschaftsmodus, in polarer Gegensatzrelation steht, sondern um das, was auch durch die gründlichste Widerlegung nicht wegzubringen ist, weil es sich in jedem Entsetzungsakt von Bewußtseinsinhalten, und sei es im bewußt gemachten Selbstbewußtsein es selbst, als dieser Inhalt unmittelbar wieder setzt und dementsprechend als Voraussetzung allen Ent–Setzens selbst-evident (स्वप्रकाश *svaprakāśa*), weder beweisbar noch widerlegbar ist. Beweisen kann man nämlich nur, was widerlegbar ist und widerlegen nur, was beweisbar ist. Bewußtsein oder Geist, nenne man es wie man will, ist einfach nicht abweisbar. Daß sogar der nicht selten als Nihilist, Negativist, Nominalist oder Skeptizist verschriene Nāgārjuna entgegen seinen sich als Prāsaṅgika-s (प्रासङ्गिक), pure Kritiker ohne eigenen Standpunkt verstehenden Nachfolgern und seinen weltanschaulichen Gegnern, Śaṅkara (ca. 788–820) zum Beispiel, dieses entscheidenden Sachverhalts, dem Vijñānavāda (Gnoseo-Buddhismus), dessen Hauptschriften eine das Laṅkāvatārasūtra ist, vergleichbar, eingedenk war, was ein Großteil der Mainstream-Gelehrtenschaft bisher nicht erkannte oder erkennen wollte und seine Argumentation als der ihrigen, geistlosen, verwandt vermeinte, habe ich in meinem Buch ›Die vier Stadien des Ent–Setzens‹ eindringlich und ausführlich auseinandergesetzt und darauf wie auf die einschlägigen Stellen bereits in der vorliegenden Studie verwiesen. Vielleicht ist in diesem Übersehen auch der Grund zu suchen, warum die akademische Beschäftigung mit dem Madhyamaka zur Zeit so beliebt ist, dem *opus maximum* Śrī Harṣa's bisher aber so gut wie keine Beachtung geschenkt wurde. Schließlich wird durch seine Reflexion hindurch besonders deutlich, was hinter dieser steht, durch sie hindurchgeht und wodurch dieses zum Vorschein zu bringen ist, Wesentliches, das der modernen, westlich geprägten, auf

Erwerb versessenen und nach Besitz gierenden, an Objektivitis leidenden Welt, nicht nur als unwesentlich, sondern als Unwesen erscheint.

3

中華

China

3.1 Die altchinesischen Dialektiker

Kommen wir last but not least zur noch ausstehenden der drei vorzustellenden Gründertraditionen der Philosophie und damit der ‚Dialektik' Chinas. Wenn theoretische Philosophie nicht nur ein belangloses Hin und Her beliebiger Meinungen oder eine Synthese von Glaubenssätzen sein soll, die den Zwangscharakter von Vorschriften haben, sondern eine Erkenntnisdisziplin, basierend auf Re–flexion, verpflichtet, d.h. aus Freiheit unterworfen der Notwendigkeit der Regeln logischen Denkens, und das gerade ist es ja, was die Philosophie neben bzw. über allen Weisen der Wissensgewinnung ausmacht und ihr eine Sonderstellung verleiht, dann kann es doch gar nicht anders sein, als daß sich mit ihr, fast hätte ich gesagt, als sie Prüfmethoden entwickeln, die dazu befähigen, alle falschen Ansprüche, Angriffe und Aussprüche, die aus ihr erwachsen oder an sie herangetragen werden, bloßzulegen, abzuwehren und zunichtezumachen.

Es handelte sich somit gar nicht um eine Philosophie im strengen Wortsinne, würde sie dieses Korrektiv nicht in sich tragen. Dies trifft selbstverständlich auch auf die chinesische zu. Zwar setzt man an den Anfang des kritischen Denkens in China Dèng Xī (ca. 546–501), doch die paar enigmatischen Dikta, die von ihm, einem Rechtsgelehrten und Advokaten, überliefert sind und man völlig unspezifisch für Dialektik oder Sophistik hält,[1] reichen keineswegs aus, daraus so etwas

[1] Cf. A. Forke, The Chinese Sophists, pp. 10–18. Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 1.195: *It may be that he obtained his reputation through sophisticated argument, and that this is why he has in later times so often been associated with the Dialecticians; but actually the*

wie eine dialektische Prüfmethode abzuleiten. Für Yīn Wénzǐ (ca. 350–270),[2] einen Zeitgenossen der beiden namentlich bekannten ‚Erz-Sophisten' Gōng-sūn Lóng und Huì Shī (4. Jh.v.Chr.), den man innerhalb der sinologischen Forschung in deren Zusammenhang bisweilen mit der Einschränkung erwähnt, daß das unter seinem Namen überlieferte Werk nicht ihm selbst zuzuschreiben sei,[3] gilt das nicht in vollem Umfange, da er wenigstens Ansätze einer Problematisierung der Prädikationsthematik innerhalb seiner Frage nach der Richtigstellung der Namen erkennen läßt,[4] die einen Pionier interkultureller Philosophiewissenschaft sogar veranlaßten, einen sachlichen Zusammenhang mit der Ideenlehre Platon's herzustellen,[5] der die Vermittlungs- (聒 *ér*) und Harmonielehre (調 *tiáo*)[6] wie die Lehre von der Namen- (無/不稱 *wú*/*bù*

latter, while exalting debate, did not necessarily encourage sophistry. („Mag sein, daß er seinen Ruf durch ausgeklügelte Argumentation erlangte und es das ist, daß er in späteren Zeiten so oft mit den Dialektikern in Verbindung gebracht wurde; aber letzterer [Dèng Xī] förderte, indem er die Debatte pries, nicht notwendigerweise die Sophisterei.").

[2] Cf. Yīn Wénzǐ, ⟨ed.⟩ Xú Zhōng-liàng; ⟨ed.⟩ Shǒu-shān-gé-cóng-shū; ⟨tr.⟩ P. Masson-Oursel, Yin Wen-tseu, pp. 667–620.

[3] Informationen dazu bei D. R. Knechtges, Yin Wen 尹文 (ca. 350–270 B.C.E.), pp. 1915–1916.

[4] Cf. Yīn Wénzǐ, ⟨ed.⟩ Xú Zhōng-liàng, Tl. 1, pp. 2.1–34.4 (nur Kolumnen mit Mandarin-Lautschrift); ⟨ed.⟩ Shǒu-shān-gé-cóng-shū, Tl. 1, pp. 3a.4–5a.9; ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/005,267c.3–268c.19; ⟨tr.⟩ P. Masson-Oursel, Yin Wen-tseu, pp. 567–572.

[5] Cf. P. Masson-Oursel, Yin Wen-tseu, pp. 562–564.

[6] Zu Yīn Wénzǐ's Güte, Bescheidenheit und Friedensliebe: Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 33.3, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 92.33–38: 不累於俗。不飾於物。不苟於人。不忮於眾。願天下之安寧。以活民命。人我之養。畢足而止。以此白心。古之道術有在於是者。宋鈃尹文聞其風而悅之。作為華山之冠以自表。接萬物以別宥為始。語心之容。命之曰心之行。以聏合驩。以調海內。請欲置之以為主。見侮

chēng) und Gestaltlosigkeit (無形 *wú xíng*) des Höchsten (大 *dà* / τὰ μέγιστα / ἀρχὴ τοῦ παντός) beider, welche auf chinesischer Seite daoistische Züge trägt (大道 *dà dào*),[7] einschließt.

In Zhuāngzǐ's Buch ›Nán-huá-zhēn-jīng‹ finden wir dagegen durchaus Vorstufen logisch stringenter Argumentationen gegen eine substantialistische Weltsicht, die dazu geführt haben, ihn in der Sinologie nicht selten und auch nicht ganz zu Unrecht, doch meist ziemlich undifferenziert zu einem Relativisten und/oder Skeptiker zu stempeln.[8] Indem er einerseits einige Gedanken von Gōng-sūn Lóngzǐ abweist,[9] andrerseits aber ein paar der enigmatisch-paradoxalen Aussprüche Huì Shī's in wörtlicher Übernahme für sich in Anspruch nimmt,[10]

不辱。救民之鬭。禁攻寢兵。救世之戰。以此周行天下。上說下教。雖天下不取。強聒而不舍者也。故曰。上下見厭而強見也。〈ed./tr.〉 K. Albert / Hua Xue, Chuang-tse. Die Welt, pp. 56/57.

[7] Cf. Yīn Wénzǐ, 〈ed.〉 Xú Zhōng-liàng, Tl. 1, pp. 2.1, 4.1 (nur Kolumnen mit Mandarin-Lautschrift); 〈ed.〉 Shǒu-shān-gé-cóng-shū, Tl. 1, p. 3a.4, 5, 4a.4; 〈ed.〉 Zhōng-huá-dào-zàng 24/005,267c.3, 6, 268a.21; 〈tr.〉 P. Masson-Oursel, Yin Wen-tseu, pp. 567, 569.

[8] Aufgrund der Unspezifität dieser Zuschreibungen, die sowohl von einer problematischen Relativitäts-Vorstellung als auch von einem modernen, und somit völlig verzerrten, ja pervertierten Skepsis-Begriff ausgehen, verzichte ich an dieser Stelle auf eine ausführliche Dokumentation, weise jedoch auf zwei Schriften, in denen weitere Studien genannt bzw. enthalten sind: 〈edd.〉 P. Kiellberg / P. J. Ivanhoe, Essays on Skeptizism, Relativism, and Ethics in the *Zhuangzi*; L. Kohn, Zhuangzi, pp. 29–32, und einen neueren Artikel: J. Chung, Taking Skepticism Seriously: How the *Zhuang-Zi* Can Inform Contemporary Epistemology.

[9] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.6; 2.7, 〈ed.〉 Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, pp. 4.31–33; 5.45; Invektive gegen Gōng-sūn Lóng auch o.c., p. 94.79–80.

[10] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.8, 〈ed.〉 Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 5.51–52.

versucht er die Aussichtslosigkeit zu erweisen, widersprüchliche, d.h. relative Standpunkte auf der Ebene, auf der sie eingenommen werden, zu versöhnen und zu vereinigen, ohne von der Perspektivik des Bedingten von wahr/ja (是 *shì*) (λ_1) und falsch/nein (非 *fēi*) (λ_2), echt/wirklich (眞 *zhēn*) (λ_1) und unecht/unwirklich (偽 *wěi*) (λ_2) »diesem« (是 *shì*) ($\Upsilon 1$) und »jenem« (彼 *bǐ*) ($\Upsilon 2$), abzulassen, um dieserart belehrt auf den Angelpunkt (樞 *shū*) des Vielen bzw. der Einheit (一 *yī*) ($\Upsilon 3$) zu weisen und schließlich dorthin zu gelangen.[11] Im Kapitel 2.5 des ›Buches vom Südland‹ wird diesbezüglich gezielt auf die Richtig-falsch- (是非 *shì fēi*) und Falsch-richtig-Kontroversen (而非其所是 *ér fēi qí suǒ shì*) der dogmatischen Konfuzianisten (儒 *rú*) und Mohisten (墨 *mò*) verwiesen, die am besten durch Erleuchtung (明 *míng*) ($\Upsilon 4/\lambda_4$) entschieden würden.[12]

Diese Betrachtung faßt er in ein perfektes tetralemmatisches Disjunktum, das nicht nur keinen Zweifel an der Systematik seiner Hinterfragung relativer Hinsichten aufkommen läßt, sondern ihn auch der Form seines Vollständigkeitsaufweises nach, die über alle vier möglichen Aussagepositionen hinweg durchgeführt wird, in eine Reihe mit gewissen altgriechischen und antik-indischen stellt, die sich, wie in meinen Werken eingehend aufgewiesen,[13] dieser Darstellungsweise gerne bedienten.

---

[11] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.2–14, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, pp. 3.9–7.96; das Kapitel 2 des ›Nán-huá-zhēn-jīng‹ trägt denn auch den Titel ›齊物論 Qí-wù-lùn Diskurs über die Ausbalancierung/Neutralisierung/Vereinheitlichung der Dinge‹.

[12] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.2–14, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 4.26–27: 故有儒墨之是非。以是其所非。而非其所是。…則莫若以明。

[13] Cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 50–74, 127–152, 439–530; idem, Weder Sein noch Nichtsein.

„Da du mich in diese Diskussion mit dir verstrickt hast, wohlan: Du bezwingst mich, ich bezwinge dich nicht – hast du tatsächlich recht, habe ich tatsächlich unrecht (λ_1)? Ich bezwinge dich, du bezwingst mich nicht – habe ich tatsächlich recht, hast du tatsächlich unrecht (λ_2)? Hat einer recht (λ_1), einer unrecht (λ_2)? Haben wir beide recht (λ_3), haben wir beide unrecht (λ_4)? Ich komme mit dir nicht zu einem gemeinsamen Verständnis ($-\Lambda$). Wenn sich die Leute so sehr im Unklaren und in Verwirrung befinden, wen sollen wir holen zu entscheiden? Wenn wir jemand holen, der dir recht gibt (λ_1), wie ist er, da er mit dir übereinstimmt, dann in der Lage zu entscheiden? Wenn wir jemand holen, der mir recht gibt (λ_2), wie ist er, da er mit mir übereinstimmt, dann in der Lage zu entscheiden? Wenn wir jemand holen, der sich von mir und dir unterscheidet (λ_4), wie ist er, da er sich von mir und dir unterscheidet, dann in der Lage zu entscheiden? Wenn wir jemand holen, der mit mir und dir übereinstimmt (λ_3), wie ist er, da er mit mir und dir übereinstimmt, dann in der Lage zu entscheiden? So können ich, du und andere nicht zu einem gegenseitigen Verständnis kommen, und da sollen wir uns an andere wenden? Auf andere zu warten, um durch ihre wandelbaren Stimmen/Meinungen diese zusammenzubringen, das wäre doch ebenso, als ob man nicht wartete, um sie zusammenzubringen. Ihre Harmonisierung (和 *hé*) (λ_3) geschieht in Übereinstimmung mit der Ausgeglichenheit [dem Ursprung/Extremum] des Himmels (天倪 *tiān ní*)[14] ($\Upsilon 3$), indem man sich auf seine gewaltige Überfülle/

[14] Zur Bedeutung cf. D. Chai, Zhuangzi and the Becoming of Nothingness, p. 145: *Freedom is to harmonize things with Dao and harmonizing things with Dao is to let them be. This letting-be is not taken in an ontological sense but according to heaven's distinguishing things. The term* tianni 天倪 *as understood by Guo Xiang means "natural distribution"* ziran zhi fen ye (自然之分也) *in which affirming and not affirming, so and not-so, self and other, all become validated and indistinguishable. It is this*

Ausdehnung (曼衍 *màn yǎn*) (ϒ4) verläßt (λ_4) und auf diese Weise seine Jahre erfüllt. Was bedeutet Harmonisierung in Übereinstimmung mit der Ausgeglichenheit [dem Ursprung/Extremum] des Himmels? Es heißt: Ja ist nein [sowohl ja als auch nein] (是不是 *shì bù shì*); richtig ist unrichtig [sowohl richtig als auch unrichtig] (然不然 *rán bù rán*) (λ_3); stimmte das Ja mit dem Bejahten überein, dann unterschiede sich das Ja (λ_1) sicherlich vom Nein (λ_2) und es gäbe keine Diskussion. Stimmte das Richtig mit dem Richtigen überein, dann unterschiede sich das Richtig (λ_1) sicherlich vom Unrichtig

---

indistinguishability of things that Zhuangzi took as symbolizing the differentiating virtue of heaven. („Freiheit bedeutet, die Dinge mit Dao zu harmonisieren, und die Harmonisierung der Dinge mit Dao bedeutet, sie sein zu lassen. Dieses Lassen wird nicht in einem ontologischen Sinn verstanden, sondern nach den Unterscheidungsmerkmalen des Himmels. Der Begriff *tiānní* 天倪, wie er von Guō Xiàng verstanden wurde, bedeutet "natürliche Verteilung" (*zìrán zhī fēn yě* 自然之分也 [Zhuāngzǐ-jí-shì, ⟨edd.⟩ Guō Qìng-fān / Wáng Xiào-yù, p. 109.1]), in der behaupten und nicht behaupten, so und nicht-so, selbst und anderes, alle für gültig erklärt und ununterscheidbar werden. Es ist diese Ununterscheidbarkeit der Dinge, die Zhuangzi als Symbol der unterscheidenden Tugend des Himmels auffasste."). T. Izutsu, Sufism and Taosm, p. 330[19]; Lin Yu-tang, The Wisdom of Laotse, p. 55, übersetzt sehr konfuzianistisch-christlich mit *unitiy of God* („Einheit Gottes"). Der Form nach ist diese Gedankenführung der vom Anderen (*aliud*) (ϒ1/2) zur *coincidentia oppositorum* und dem Nicht-Anderen (*non-aliud*) (ϒ3/4) bzw. der *oppositio oppositorum* (ϒ4) vergleichbar, die in N. Cusanus, De non-aliud, Philosophisch-theologische Schriften, 2.443–565, zum *non-aliud* und H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 229[338], 241–243, zum *non-aliud*, zur *coincidentia* und *oppositio oppositorum,* mit Stellennachweisen, dargestellt ist. Zur *coincidentia oppositorum* unter Berücksichtigung der Verwendung in der Sinologie cf. idem, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 61–62, 91–92, 122, 124–125, 147, 219, 280–282, 303, 353. Einen erweiterten und re–flexionsstrukturellen Begriff der Koinzidenz entwickelte ich in meinen Werken ›Widerspiegelung des Geistes‹: Plus-Koinzidenz und Meta-Koinzidenz; der Unterschied beider liegt in ihrer graduellen Wertigkeit.

(λ_2) und es gäbe keine Diskussion. Laß uns Zeit und Meinen vergessen (忘 *wàng*), erheben wir uns ins Unendliche/Unverhoffte (無竟 *wú jìng*), um im Unendlichen/Unverhofften Wohnstatt zu nehmen (Y5).“[15]

Diese Darlegung ist trotz ihrer sprachlichen Einkleidung kein Ausdruck von Fraglichkeit oder Zweifel, auch ist sie nicht von der Art einer aus der Luft gegriffenen Bestreitung,

---

[15] Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.12, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 7.84–92: 既使我與若辯矣。若勝我。我不若勝。若果是也。我果非也邪。我勝若。若不吾勝。我果是也。而果非也邪。其或是也。其或非也邪。其俱是也。其俱非也邪。我與若不能相知也。則人固受其黮闇。吾誰使正之。使同乎若者正之。既與若同矣。惡能正之。使同乎我者正之。既同乎我矣。惡能正之。使異乎我與若者正之。既異乎我與若矣。惡能正之。使同乎我與若者正之。既同乎我與若矣。惡能正之。然則我與若與人俱不能相知也。而待彼也邪。何化聲之相待。若其不相待。和之以天倪。因之以曼衍。所以窮年也。謂和之以天倪。曰。是不是。然不然。是若果是也。則是之異乎不是也亦无辯。然若果然也。則然之異乎不然也亦无辯。忘年忘義。振於无竟。故寓諸无竟。 Meine Erläuterungen und Übersetzungsvarianten in eckigen Klammern; Textumstellung nach Kommentar Lǔ Huì-qīng, Zhuāngzǐ Yì-jí-jiào, ⟨ed.⟩ Tāng Jūn, pp. 50.10–52.3, und Note des Herausgebers mit Notiz Lǔ's, o.c., p. 52[1]; cf. B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, pp. 48–49; o.c., p. 48^{+22}: *I follow the rearrangement of the text suggested by Lü Hui-ch'ing. But the text of this whole paragraph leaves much to be desired and the translation is tentative.* („Ich folge der Textumstellung von Lü Hui-ch'ing [1032–1111]. Aber der Text dieses ganzen Paragraphen läßt viel zu wünschen übrig und die Übersetzung ist tentativ.“ Meine Einfügung der Lebensdaten in eckigen Klammern).Gemäß der Umstellung und der logischen Gedankenführung erscheint mir der Text alles andere denn unzulänglich oder unverständlich. Man vergewissere sich zu dieser Thematik bei T. Izutsu, Sufism and Taoism, pp. 319–331; Lin Yu-tang, The Wisdom of Laotse, pp. 47–55, wo Zhuāngzǐ's Alltags-Relativismus in Form von Gegensatzpaaren und dessen Überwindung (mit Übersetzungen einschlägiger Textstellen und bei ersterem mit Erläuterungen) dargestellt ist. Daß „vergessen“ (忘 *wàng*) in Zusammenhang mit dem Kontemplationsbegriff »sitzen(d) vergessen« (坐忘 *zuò wàng*) zu lesen ist, bedarf keiner näheren Erläuterung; zu letzterem im Kontext der Geistesschulung H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 341–342, 418. R. E. Allinson, Chuang-Tzu for Spiritual Transformation, pp. 111–126,

vielmehr reicht sie schon ziemlich nahe an das heran, was man eine durchgeführte *reductio ad absurdum* nennt. Den einzelnen Positionen wird der Reihe nach der Boden entzogen, bis alle in der Unhaltbarkeit versenkt sind, und anschließend die Lösung, bestehend in der Auflösung der mißlichen denkerischen Lage, aufgezeigt. Der Gedankengang Zhuāngzǐ's hat zwar eine hohe Plausibilität, kann aber keinen widerlegungs-

---

diskutiert die Interpretationsvarianten des Zhuāngzǐ'schen ‚Relativismus' in Form eines tetralemmatischen Disjunktums, schlägt als die von ihm selbst favorisierte Lesart aber eine fünfte vor, die er „asymmetrischen Relativismus" (AR) oder „Entweder Relativismus und Non-Relativismus" (*Either Relativism and Non-Relativism* E/A) nennt, in der eine Hierarchie von drei Bewußtseinsebenen berücksichtigt ist; cf. o.c., pp. 122 … 126 … 125: „… daß die Relativität aller Werte nur in der Welt der Meiungen und Argumente des unerleuchteten Geistes gilt, oder, wie es Platon ausdrücken würde, im Bereich von *doxa* oder Meinung. Die Relativität der Werte existiert, aber nur auf einer Seite des Bewußtseins: durch den Schleier der Unwissenheit. Dies erklärt die Gültigkeit solcher Adjektive wie der vollkommene Mensch oder der wahre Mensch oder der Weise (derjenige, der Erkenntnis besitzt), wenn sie auf den Bereich des Erwachtseins angewendet werden. … Das Verdienst des AR ist, daß er die verschiedenen Feststellungen des Relativismus wie Non-Relativismus gelten läßt. Mehr noch, sie stehen nicht in einem Widerspruchsverhältnis zueinander; sie beziehen sich auf verschiedene Bereiche des Bewußtseins. Der Philosoph, der Erkenntnisliebende, ist teilweise unwissend und teilweise wissend. Es gibt ihn, um uns von der Ebene der Unwissenheit zur Ebene der Erkenntnis zu führen. In diesem Sinne gibt es die Worte des *Chuang-Tzu*: es gibt sie als Philosophie. … E/A existiert nur asymmetrisch in bezug auf den erwachten Zustand. Von der Grauzone des Philosophen aus, die eine Sprosse höher als die Ebene reiner Unwissenheit ist, gibt es ein Stadium jenseits des Entweder: dies ist das Und. Aus der Richtung des Und gibt es jedoch kein Entweder und kein Und. Aus der Richtung des Und gibt es weder Entweder noch Und; weder gibt es weder noch noch. Dies ist asymmetrischer Relativismus, …" (… *that the relativity of all values applies only within the world of opinions and arguments of the unenlightened mind, or, as Plato would put it, within the realm of* doxa *or opinion. The relativity of values exists, but only on one side of consciousness: through the veil of ignorance. This accounts for the validity of such adjectives*

logisch definitiven Status beanspruchen. Dazu fehlt die aprioriorische Verbindlichkeit; Meinungen sind nun einmal grundsätzlich arbiträr. Daß Meister Zhuāng Zhōu mit dialektischer Kunstfertigkeit ausgestattet war, tun nicht nur die vorgestellte tetralemmatische Abweisungsformel und sein Regreß-Argument hinsichtlich des Seinsbeginns dar,[16] sondern auch seine Bekanntschaft mit den sogenannten Dialektikern oder Disputierern. Im 33., einem der Vermischten Kapitel des ›Nán-huá-zhēn-jīng‹, werden denn auch 31 paradoxe Sentenzen dieser aufgelistet.[17]

Wenn man sich daran erinnert, welch ausgefeilte ‚skeptischen' Erörterungen die Hellenen schon ca. zwei Jahrhunderte früher durchführten, kann man die ‚Paradoxien' der sogenannten frühsinitischen Sophisten[18] nicht für ‚Dialektik' ausgeben, weil für sie das gleiche gilt, wie für die spärlichen

as the perfect man or the true man or the sage (*one who possesses knowledge*) *when applied to the realm of wakefulness. … The merit of AR is that it allows the various statements of both relativism and non-relativism to stand. What is more, they do not stand in a relationship of contradiction to each other; they refer to different realms of consciousness. The philosopher, the lover of knowledge, is partially ignorant and partially wise. He exists to take us from the level of ignorance to the level of knowledge. It is in this sense that the words of the* Chuang-Tzu *exist: they exist as philosophy. … E/A exists only asymmetrically with respect to the awakened state. From the philosopher's twilight zone, which is one step higher than the level of pure ignorance, there does exist a stage beyond the Either: this is the And. From the direction of the And, however, there is no Either and no And. From the Direction of the And, there is neither Either nor And; neither is there neither nor nor. This is Asymmetrical Relativism, …*).

[16] Ausführliche Darstellung und Erörterung des Regresses ins Über-über-Nichts, betreffend den absoluten Anfang in H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 235–254, plus Zitate I. Robinet, o.c., pp. 304–305, 361–366.

[17] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 33.7, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, pp. 93.69–94.79; ⟨ed./tr.⟩ K. Albert / Hua Xue, Chuang-tse. Die Welt, pp. 70/73.

rätselhaften Sätze Dèng Xī's. Sie deshalb, wie in den wenigen vorliegenden neueren Versuchen unverhältnismäßig oft geschehen, ganz unspezifisch mit den griechischen Anfängen aporetischer Kunstfertigkeit, den Sophisten und Eleaten, zu vergleichen,[19] ist nicht nur inadäquat, sondern wirft ein falsches Licht auf das, was Widerlegungstechniken eigentlich sind. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, gebe ich hier einen der sinnreichsten dieser Sprüche mit Blick auf unsere Thematik wieder; es ist gar nicht einmal unwahrscheinlich, daß er sogar von Gōng-sūn Lóng stammt, worauf wir noch zu sprechen kommen werden: „Eine Bezeichnung [ein Fingerzeig] (指 *zhǐ*) kommt/langt nicht (不 *bù*) [am Ziel] an (至 *zhì*)."[20]

---

[18] Mir bekannte Gelehrtenliteratur zu dieser Thematik: M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu, pp. 39–51; R. Moritz, Hui Schi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China, pp. 91–160; idem, Eine chinesische Parallele zur griechischen Eleatik; B. S. Solomon, On the School of Names in Ancient China, pp. 23–56; J.-P. Reding, Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois, pp. 274–385, 435–451; A. Forke, The Chinese Sophists, pp. 19–29; idem, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, pp. 417–435; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 1.194–203, 1.215–220; Hu Shih (Suh Hu), The Development of the Logical Method in Ancient China, pp. 109–130; Chang Tsung-tung, Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu, pp. 223–249.

[19] Zur ersten Orientierung werfe man einen Blick in die verzeichneten Studien der vorigen Fußnote.

[20] Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 33.7, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 93.76: 指不至。 Meine erläuternde Übersetzungsvariante in eckigen Klammern. Die Polemik dagegen wie gegen die Methode, mit Hilfe eines »Pferdes« zeigen zu wollen, daß ein Pferd kein Pferd und es sinnvoller sei, mit Hilfe eines »Nicht-Pferdes« zu zeigen, daß ein Pferd kein Pferd ist, findet sich o.c. 2.6, p. 4.31–33: 以指喻指之非指。不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬。不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也。萬物一馬也。 Die Originaltexte des hier

Zwar ist es überhaupt nicht ausgeschlossen, daß die Gedankenführung dazu verlorenging, berichtet sein Freund und zugleich ideologischer Gegner Zhuāngzǐ doch, daß Huì Shī's Schriften (書 *shū*) fünf Karren (五車 *wǔ chē*) füllten, seine Vernunftgründe falsch und widersprüchlich seien (其道舛駁 *qí dào chuǎn bó*) und seine Worte nicht zuträfen (其言也不中 *qí yán yě bù zhòng*),[21] da sie aber nun einmal nicht vorhanden ist, ist es müßig, darüber zu spekulieren, ob und in welcher Form sie existiert haben könnte und wann das Widerlegen welcher Weltanschauungen auch immer in China begonnen hat. „Während die verbliebenen Paradoxien von Hui Tse {Huì Shī} nur abgetrennte Fragmente aus seinen Werken sind, unbegründet und unbewiesen, sind die Sophismata, die im *Kung Sun Lung* vorgebracht werden, voll entwickelt und reichlich durch Argumente gestützt."[22] Die als Paradoxien anerkannten Sprüche sind nach derzeitiger Dokumentenlage erst durch andere Denker und durch Meinungsgegner sowie einfallsreiche Interpreten bis in die Gegenwart ausgelegt worden und dadurch (wieder) zu solchen geworden.

Was durchgeführte dialektische Argumentation betrifft, sind für das vorbuddhistische antike Reich der Mitte ausschließlich die Traktate des (Xíng-)Míng-Jiā, der Schule der (Formen und) Namen zu nennen, und hier wiederum natürlich diejenigen, die die Zeit und die Tilgung überdauerten, das sind allein die fünf konzisen Abhandlungen von Gōng-sūn

---

Beanstandeten werden nachfolgend ins Zentrum meiner Studie rücken.

[21] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 33.7, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 93.69–70: 其書五車。其道舛駁。其言也不中。

[22] A. Forke, The Chinese Sophists, p. 32: *Whereas the remaining paradoxes of Hui Tse are only detached fragments from his works, unsubstantiated and unproved, the sophisms propounded in* Kung Sun Lung *are fully developed and abundantly supported by arguments.*

Lóngzǐ,[23] von denen drei möglicherweise inauthentisch sind und aus einer viel späteren Epoche stammen.[24] Noch mehr als die hintersinnigen Apophthegmata der altchinesischen ‚Sophisten' haben sie den Auslegungseifer einer Reihe von verständnisarmen wie nur weniger verständnisreicher Literati angeregt,[25] wobei man zur Deutung gegenwärtig sogar das Instrumentarium der Symbollogik anwendet,[26] ohne dabei zu

[23] Hier die Textnachweise für drei Ausgaben des ›Daoistischen Kanons‹: Zhōng-huá-dào-zàng 24/004,257–266 ≅ Zhèng-tǒng-dào-zàng 840.1172 ≅ Dào-zàng 17.168c–175a.

[24] Feststellung und Begründung: A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 126–166.

[25] Cf. J. Kandel, Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition; Y. P. Mey, The Kung-Sun Lung Tzu with a Translation into English; A. Forke, The Chinese Sophists; idem, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, pp. 436–441; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 1.203–215; H. Schleichert, Gong Sun Long. Ein antiker sprachtheoretischer Text aus China; Chan Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 235–243; M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu; Cheng Chung-ying, Kung-sun Lung: White Horse and other Issues; idem, Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of Zhi as Meaning and Reference; W. De Reu, Right Words Seem Wrong: Neglected Paradoxes in Early Chinese Philosophical Texts; R. Piétra, La sophistique dans l'Antiquité: Grèce, Inde, Chine; K. O. Thompson, When a "White Horse" is not a "Horse". J.-P. Reding, Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois, pp. 386–434; A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature; dazu die in der nächsten Fußnote und in den Literaturlisten der aufgeführten Schriften genannten Titel.

[26] Hier einige Studien dieser Art: Cheng Chung-ying, Kung-sun Lung: White Horse and other Issues; idem / R. H. Swain, Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu, pp. 145–152; F. Rieman, Kung-sun Lung, Designated Things, and Logic; T. Lucas, Hui Shih and Kung Sun Lung. An Approach from Contemporary Logic; Kao Kung-yi / D. B. Obenchain, Kung-sun Lung's Chih Wu Lun and

merken, daß man den Denkern des alten Zhōnghuá damit indirekt die Art logischer Fertigkeit zubilligt, die man ihnen in anderen Kontexten häufig abspricht, indem der chinesischen Geistigkeit in den Kulturwissenschaften, speziell der interkulturellen Philosophie, sowohl intern als auch extern unterstellt wird, keine wirkliche, eine andere oder gar keine ihren heutigen gängigen Namen verdienende Logik gekannt und gepflegt zu haben.[27] Überhaupt nicht zu reden davon, daß von der mathematischen Logik, wie bereits erklärt, das vorausgesetzt wird, was hier erst zur Debatte steht, solche Erhellungen somit eher der Verblendung entspringen, und was damit einhergehend noch schlimmer ist, selbst Blendwerk darstellen, da sie vom eigentlichen Zweck der theoretischen (begriffsbasierten) Philosophie, die GeistWirklichkeit zu durchschauen, um sie in der Folge erfahrungshaft und durch inneres Erleben zu durchdringen, auf eine perfide Weise ablenken und vortäuschen Wahres zu enthüllen, während sie dieses dadurch gerade verdecken.

Gebräuchliche Begriffe für Refutation in chinesischer Sprache sind 破 (*pò*) oder 駁 (*bó*), oft mit einer zusätzlichen Bestimmung, doch spielen diese in der besagten philosophischen Richtung nach den derzeitig bekannten Texten gar keine Rolle, da es darin, zumindest vordergründig, um etwas anderes, Konstruktives (für die Herrschaftseliten) anscheinend Harmloseres, Unverdächtigeres ging, die Richtigstellung/Berichtigung der Bezeichnungen oder Namen (正名

Semantics of Reference and Predication; E. Vierheller, Object Language and Metalanguage in the Gongsun-long-zi; K. Butzenberger, Some General Remarks on Negation and Paradox in Chinese Logic.

[27] Man konsultiere zur Korrektur die eventuell durch neuere Studien zu ergänzenden Einträge zu G. Paul in meiner Literaturliste. Nebenbei sei hier erwähnt, daß das, was wir seit einiger Zeit Logik nennen, bei Aristoteles Analytik (ἀναλυτικά) hieß.

zhèng míng), die den Dingen und Sachverhalten zu geben sind, um die Ordnung des (Zusammen-)Lebens in all seinen Aspekten her- und sicherzustellen. In eben dieser Weise wurde der exakte Gebrauch der Sprache im klassischen Konfuzianismus verstanden.

„Der Meister sagt: »Es ist nötig, die Namen/Benennungen (名 *míng*) richtigzustellen (正 *zhèng*)!« … »Sind die Namen/Benennungen nicht richtig, dann stimmen die Begriffe/Bedeutungen (言 *yán*) nicht; stimmen die Begriffe/Bedeutungen nicht, dann werden die Werke/Bestrebungen (事 *shì*) nicht verwirklicht; werden die Werke/Bestrebungen nicht verwirklicht, dann gedeihen Moral (禮 *lǐ*) und Kunst (樂 *yuè*) nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, dann treffen die Urteile/Verurteilungen (刑罰 *xíng fá*) nicht (zu), treffen die Urteile/Verurteilungen nicht (zu), dann wissen die Leute nicht, wohin sie Hand und Fuß setzen sollen; deshalb mögen die Benennungen/Namen des Edlen auch seine Begriffe/Bedeutungen sein, seine Begriffe/Bedeutungen mögen auch zu Taten werden. In den Begriffen/Bedeutungen des Edlen ist keine Unbedachtsamkeit (苟 *gǒu*). Das ist 's."[28]

Welcher mit Vernunft begabte, dieser verpflichtete und mit sozialer Kompetenz ausgestattete Mensch könnte diesem Ausspruch des weisen Konfuzius widersprechen? Auf einem ganz anderen Blatt steht jedoch, ob man die folgend dargestellte ‚Dialektik' unter dem Namen der Schule (家 *jiā*) der Namen (名 *míng*) bzw. der Richtigstellung der Namen (正名 *zhèng míng*) in einen Topf mit ihm werfen sollte, auch wenn dies die derzeit überblickbare chinesische Überlieferung

[28] Kǒngfūzǐ (Konfuzius), Lún-Yǔ (Analekten) 13.3 (Zǐ-Lù), ⟨ed./tr.⟩ R. Wilhelm, Die Lehren des Konfuzius, pp. 386/387: … 子曰：“必也正名乎！” … “名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。”

zusammen mit nahezu der gesamten modernen akademischen Sinologie ohne gesicherte Textgrundlage aus der Antike tut. Ein Schelm, wer hinter solch einem Manöver die Absicht metaphysikfeindlicher Meinungsmacher, chinesischer oder non-chinesischer, vermutet, die die Philosophie für ihre profanen Zwecke zu instrumentalisieren suchen. Entsprechend wurde das ja auch mit der Dialektik der alten Griechen, selbst der eines ihrer Systematiker und Meister, Platon nämlich, angestellt. Mit den für die Namenberichtiger oder Benennungskorrektoren ebenfalls gebrauchten Bezeichnungen 辯者(Biàn-zhě), 辯士 (Biàn-shì); 議者 (Yì-zhě): Disputierer, Diskutierer, Debattierer, Argumentierer, Rhetoriker oder Dialektiker sind wir der Sache schon näher, dann allerdings nur, wenn wir sie von den üblich gewordenen Bewertungen d.h. Herabsetzungen fernhalten, die, sei es offen oder versteckt, gerade von denen am penetrantesten vorgenommen werden, die ansonsten am lautesten hinausposaunen, daß Wissenschaft neutral, objektiv, wertfrei eben zu sein hat.

3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ

Und genau die Denker, die die Richtigstellung der Namen zustandebringen sollten und wollten, werden nun Disputierer, Dialektiker, Skeptiker, Widerleger, Sophisten genannt? Wäre da die Bezeichnung Analytiker im buchstäblichen, keinesfalls jedoch im Sinne der gegenwärtigen »Analytischen Philosophie«, sondern eines Bestandteile und deren Zusammensetzung Untersuchenden, nicht um einiges angebrachter? Entlang einiger Argumentationsstränge aus den als echt geltenden Abhandlungen von Gōng-sūn Lóngzǐ soll anschließend geklärt werden, worin diese ἀνάλυσις (解 *jiě*), von deren griechischen Äquivalenten die diesbezügliche sinologische Forschung so gut wie keine Ahnung hat, besteht. Diese Ahnungslosigkeit ist aber nicht der alleinige Grund, warum die altchinesische Untersuchung der Namen regelmäßig verkannt wird, der noch wichtigere scheint mir zu sein, daß das Vorurteil der heutigen, global herrschenden Weltanschauung des Materialismus und Mechanizismus den Blick in die Strukturprinzipien des Geistes (Ideen) und deren sprachliche Repräsentanten (Begriffe) verstellt, indem man wähnt, der Wahrheit eingedenk zu sein und alles andere in selbstverständlicher evolutionsgläubiger Überheblichkeit als vor-, ja unwissenschaftliche, längst überwundene Einbildung abtun zu können.

Eine vergleichbare Voreingenommenheit ist in der Indologie und der Philosophiewissenschaft zu beobachten, die mit dem antiken hellenischen Denken befaßt ist. Solches habe ich in meinen Werken immer wieder herausgestellt, doch anstatt es als Kontrast, und damit als Mittel zur Verdeutlichung

aufzufassen, wurde es mir, wenn überhaupt beachtet, als Lamento und Ausdruck einer Überempfindlichkeit, ja Unduldsamkeit gegenüber Andersdenkenden angekreidet, wodurch natürlich nicht nur meine Bemühung um Wahrheit, sondern die gesamte Philosophie der Stifterkulturen verunglimpft und ihr Sinn entstellt, ja zerstört wird.

Zur Einordnung meiner Darstellung einiger Argumentationsgänge von Gōng-sūn Lóng muß ich vorausschicken, daß ich mir, anders als die meisten Interpreten dieser, sinitischer wie moderner und zeitgenössischer westlicher bzw. globalisierter, die sich sichtlich und häufig widersprechen, für einigermaßen ausgemacht halte, was sein Hauptanliegen war. Ein wesentlicher Grund dafür ist meine Kenntnis entsprechender Argumentationen in den beiden parallelen Überlieferungen Griechenlands und Indiens, d.h. der Philosophie als universaler Disziplin, an der ich Interessierte im vorliegenden Werk in gedrängter Form teilhaben lasse. Was den Unterschied Gōng-sūn Lóng's zu den meisten seiner Exegeten ausmacht, ist, daß er im Gegensatz zu jenen ein Bewußtsein davon besaß, aus welchen Bausteinen unser Denken aufgebaut ist und wie diese rückgebaut werden können. Dies drückt sich allein schon in der berühmten Eingangsfrage und deren Beantwortung zu Beginn seiner bekanntesten Abhandlung, dem ›Disput über das weiße Pferd / 白馬論 Bái-mǎ-lùn‹, aus.

白馬非馬, 可乎? (*bái mǎ fēi mǎ. kě hū?*)
(Ein) weißes Pferd (ist) kein Pferd; kann (das sein)?
曰：可。 (*yuē: kě*)
Antwort: (Es) kann (sein).[29]

[29] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 258c.15–16; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 1, pp. 84+132.

Wer den ersten Teil meines hier vorliegenden Buches zur altgriechischen und den zweiten zur altindischen Semantik und Deiktik aufmerksam mitvollzogen hat, wird in Anbetracht dieser Aussage keinen Augenblick der Überlegung benötigen, um sie im Bereich von Bedeutung und Bezeichnung, d.h. der Doppelstruktur von sprachlich repräsentierten Gedanken zu verorten. „Wenn die universelle Wissenschaft Angelegenheit der Sprache ist, sind ihre allgemeinsten Bedingungen die Gesetze der Grammatik. In der Tat verfährt der Sophist in den drei Ländern [Griechenland, Indien, China] als Grammatiker. Er interessiert sich eher für die Form von Behauptungen als für deren Inhalt. Nichts ist den Bemühungen der Zeitgenossen von Sokrates, Begriffe zu bestimmen/definieren, dermaßen ähnlich, wie die Diskussionen der chinesischen Schule der Namen (ming kia) …“[30] In diesem Statement ist die Sinneinheit „interessiert sich eher für die Form von Behauptungen als für deren Inhalt“ für die philosophische Strukturtheorie von höchster Bedeutung, ist diese doch nichts anderes als eine Formaltheorie des rückbezüglichen, d.h. des begrifflichen Denkens überhaupt. Welche Lehre oder ob „der berüchtigte Wortfechter“[31] Gōng-sūn Lóng eine solche damit, dahinter, darunter, darüber oder darum herum außerdem vertrat, ob er insgesamt z.B. ein Pluralist oder Monist war, worauf wir noch zu sprechen kommen werden, kann

[30] P. Masson-Oursel, La Sophistique, p. 350: *Mais si la science universelle est affaire de parole, ses conditions les plus générales sont les lois grammaticales. De fait, dans les trois pays, le sophiste procède en grammairien. Il s'intéresse à la forme des assertions plutôt qu'à leur contenu. Rien d'aussi semblable à l'effort des contemporains de Socrate pour définir les concepts, que les discussions de l'école chinoise des noms (ming kia), …* Meine sich aus dem Kontext ergebende Erläuterung in eckigen Klammern. Cf. R. Piétra, La sophistique dans l'Antiquité: Grèce, Inde, Chine, pp. 14–16.

[31] O. Franke, Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen (正名), p. 328.

aufgrund meiner Fragestellung zunächst außer acht gelassen werden.

Warum in der derzeit vorherrschenden sinologischen Forschung diesbezüglich eine solch bedauernswerte Verwirrung herrscht, möchte ich in Umkehrung meiner Feststellung zur entsprechenden Kenntnis aller drei bekannten Stiftertraditionen der Philosophie an dem Tatbestand festmachen, daß kaum einer ihrer Vertreter seit ihrem Beginn als akademische Disziplin die wesentlich früheren Analogien der hellenischen ‚Dialektiker' – abzüglich der auf sie gemünzten Schimpfwörter – näher kennt.[32] Dazu gibt es nur wenige Ausnahmen. „Der ferne Orient kannte weder einen Protagoras noch einen Gorgias; er hat demgegenüber im Überfluß Äquivalente unseres Prodikos, unserer Megariker, unserer Kyniker hervorgebracht, bei denen im Gebaren der Sophisten die Umsetzung logischer Verfahren aufeinandertrifft."[33]

---

[32] J.-P. Reding, Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois, p. 495, nennt im Griechenland-Teil seines Buches wenigstens die Prädikationsparadoxie, die er den Megarikern oder Antisthenes zuschreibt, und übersetzt dazu Platon, Sophistes 251a–c, stellt aber keine direkte Verbindung zur chinesischen Philosophie her, sondern handelt das nur unter der Kapitelüberschrift „LA SOPHISTIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE" ab, wodurch er sich einer gegenseitigen Abwägung und vergleichenden Beurteilung entzieht.

[33] P. Masson-Oursel, La Sophistique, p. 358: *L'Extrême-Orient n'a pas connu de Protagoras ni de Gorgias; il a par contre produit en abondance des équivalents de notre Prodicus, de nos Mégariques, de nos Cyniques, chez lesquels se rencontre, sous des allures de sophistes, la mise en œuvre de procédés logiques.* Cf. o.c., pp. 352–353; idem, Étude de Logique comparée II., pp. 69–70. Prodikos (ca. 470/60–399) ist aus dem ›Protagoras-Dialog‹ von Platon bekannt, wird sogar als dessen Schüler bezeichnet, cf. ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. 308.22–25 (Prodikos A1) und gilt als ein Begründer des richtigen Begriffsgebrauchs (ὀρτθότης ὀνομάτων), cf. dazu Prodikos, Test. D5–6, 22–25, ⟨edd./trr.⟩ A. Laks / G. W. Most, Early Greek Philosophy,

Demgegenüber prahlt man mit der Projektion modernistischer, zum Teil selbsterfundener Logik-Vorstellungen in die Quellentexte, beruft man sich auf kulturelle Besonderheiten und versteift sich auf, ja versteigt sich in philologische Spitzfindigkeiten.[34] Außerordentlich beliebt ist der letztgenannte Umstand, die Berufung auf die sprachliche und schriftspezifische Ausnahmestellung des Chinesischen. Selbstverständlich tritt das vor allem bei einer Vorgehensweise auf, welcher der Überblick über die Gesamtproblematik fehlt. Um sich wichtig zu machen, müssen sich ihre Proponenten natürlich auf feinste Feinheiten kaprizieren – noch einmal erinnere ich an den ingeniösen Ausspruch von Niels Bohr –, und das macht sie in einem Umfeld von Dünkel, Geltungs- und Gewinnsucht an wissenschaftlichen (Bildungs-)Einrichtungen, an welchen einem jegliche ganzheitliche Orientierung durch eine Gehirnwäsche von Spezialisierung, Fragmentierung und Dekontextualisierung ausgetrieben wird, selbst als exotische (Multi-)Kulturwissenschaftler noch zu Handlangern des bestehenden Suppressions- und Exploitationssystems.

„… wenn es der Fall wäre, daß wir mehrere Sprachen fänden, in denen unsere bekannten Teile der Sprache, spezieller das Tempussystem, nicht existieren, sollten wir dennoch

8.428/431, 8.452/459; K. Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, p. 68[1].

[34] Zum letzten Punkt in mehrfacher Hinsicht erhellend (in welcher Weise wird sich in bezug auf den zitieren Sinologen noch zeigen) A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, p. 196: *When one succumbs to the temptation to accuse them of gross fallacies it nearly always turns out sooner or later that one has been looking at the problem from the wrong angle, unconsciously imposing preconceptions which are not those of the ancient Chinese.* („Wenn man der Versuchung verfällt, sie grober Irrtümer anzuklagen, stellt sich früher oder später fast immer heraus, daß man das Problem von einem falschen Blickwinkel aus betrachtet hat, indem man unbewußt Vorurteile überstülpte, die nicht die der alten Chinesen waren.“).

zweifellos feststellen, daß die Unterscheidungen, deren Ursprünge wir untersuchen, auf eine andere Art und Weise als linguistische Zeichen dargestellt oder gedacht werden, auch wenn sie nicht dargestellt sind. Es wäre lächerlich zu verfechten, daß die Chinesen keine selbst-identischen und unabhängigen Dinge denken, selbst wenn es wahr ist, daß ihre Sprache keine spezielle Klasse von Nominalsubstantiven besitzt."[35] Wie sollten sie demnach nicht nach dem Verhältnis der Dinge, der diese abbildenden Gedanken und der Eigenschaften, die mit diesen einhergehen, gefragt und darauf Antworten gegeben haben?

„Demnach muß in jedem Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden seyn; wenn auch nicht Jedes von diesen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meistens, bezeichnet ist. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: »Kajus altert«; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: *concurritur*, d.h. »die Heere werden handgemein«. Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht so geradezu und unmittelbar in den Worten, noch selbst in den Redetheilen zu suchen hat; da das selbe Urtheil in verschiedenen, ja sogar in der selben Sprache durch verschiedene Worte und selbst durch verschiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der selbe bleibt, folglich auch seine Form: denn der Gedanke könnte nicht der selbe seyn, bei verschiedener Form des Denkens selbst. Wohl aber kann das Wortgebilde,

[35] B. Bosanquet, Logic or the Morphology of Knowledge, 1.111–112: *… if it were the case that we could find several languages in which our familiar parts of speech, more especially the tense system, do not exist, we should still no doubt find that the distinctions, whose origin we are examining, are represented in some other way than by linguistic signs, or are thought even if not represented. It would be ridiculous to contend that the Chinese do not think of self-identical and independent things, even if it is true that their language has no special class of nouns substantive.*

bei gleichem Gedanken und gleicher Form desselben, ein verschiedenes seyn: denn es ist bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von s e i n e r Form unzertrennlich ist. Also erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile lassen sich daher ableiten aus den ursprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen selbst: diese, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken ist ihre Bestimmung."[36]

Zwei weitere mir bekannte Ausnahmen, durch die auf sinitische und hellenische Parallelen bezüglich der Problematik von Konnotation/Denotation wenigstens in kurzen Hinweisen aufmerksam gemacht wird, muß ich hier zitieren. Die viel frühere kommt aus der Feder eines deutschen Chinawissenschaftlers, dessen Forschungsresultate fast eineinviertel Jahrhunderte alt sind, seither allerdings nicht ernst genommen oder als unzureichend abgelehnt werden.[37] „*Kung-sun Lung*

[36] A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 1. 567.32–568.15 (Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie).

[37] Y. P. Mey, The Kung-Sun Lung Tzu with a Translation into English, p. 414: *Alfred* FORKE *has translated the six extant chapters of the* Kung-sun Lung tzu *into English … Professor* FORKE*'S translation was made half a century ago, without the assistance of any of the several helpful commentaries published since that time. It misses most of the crucial points of the original discussion.* („Alfred FORKE hat die sechs erhaltenen Kapitel des *Kung-sun Lung tzu* ins Englische übersetzt … Professor FORKE's Übersetzung wurde vor einem halben Jahrhundert ohne Zuhilfenahme irgendeines der mehreren hilfreichen Kommentare angefertigt, die seither veröffentlicht wurden. Sie verfehlt die meisten der entscheidenden Punkte der Originaldiskussion."). Und das ist gut so, weil sie damit von den verständnislosen Diskussionen, die darum seit der Antike bis in die Gegenwart, oft von mißbilligenden Meinungsgegnern, geführt wurden, unbeeinflußt und mit weniger Vorurteilen behaftet auf die philosophischen Zusammenhänge generell blicken kann, welches Phänomen für das Verständnis von altgriechischem und altindischem Gedankengut in gleicher Weise gilt.

hat dieselben Bedenken gegen synthetische Urteile wie der Zyniker *Antisthenes*, ein Schüler des Sophisten *Gorgias* und des *Sokrates*, der nur identische und analytische Urteile gelten lassen wollte, da kein Subjekt ein anderes Prädikat zuließe als sich selbst, man könne also wohl sagen, ein Mann sei ein Mann, aber nicht, ein Mann sei gut. Selbst *Aristoteles* nimmt an, daß der Musiker Koriskus nicht identisch sei mit Koriskus, denn ersterer vereinige zwei Kategorien, Substanz und Qualität, letzterer aber habe nur eine Substanz. Ebenso verhält es sich mit dem weißen Pferde und dem Pferde."[38]

Die dritte mir bekannte Exzeption stammt von einer französischen Wissenschaftlerin und ist verhältnismäßig neuen Datums. „Ich weise schnell noch auf zwei Problematiken: das *Problem der Zuschreibung/Attribution* und das *Problem des Zeichens*. Eines der wichtigsten Kapitel von Kong-souen Long heißt «Über das weiße Pferd». Dort wird bewiesen (?), daß das weiße Pferd kein Pferd ist, da Pferd und weiß zwei sind. Eine Unterscheidung zwischen dem Universalbegriff Pferd und dem Partikularbegriff oder Attribut. Ein Prädikat einem Subjekt zuzuschreiben heißt, dieses zu betrachten, als wäre es ein Seiendes an sich, heißt, das andere zu behandeln, als wäre es dasselbe, das Eine, als wäre es vielheitlich … Tatsächlich sind wir da, obwohl in China, in Megara, oder genauer, bei Antisthenes dem Kyniker, der mit unseren Chinesen verkündet, daß es unmöglich sei, sich zu widersprechen und Falsches zu sagen. Hier wie dort ist nur die Tautologie gültig. Die Ähnlichkeit betrifft sogar die Beispiele: nach Simplicius äußerte Antisthenes Platon gegenüber: «ich sehe das Pferd,

[38] A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 439; idem, The Chinese Sophists, p. 35; jeweils mit Verweis auf Platon, Sophistes 251b; Aristoteles, Metaphysica V, 21; G. Grote, Aristotle, S. 410. Davon und vom »musischen Koriskos« berichtete ich bereits im ersten Teil des Buches hier aus den Originalen.

die Pferdheit sehe ich aber nicht», worauf Platon antwortete: «Weil du das Auge besitzt, mit dem man ein Pferd sieht, du hast aber noch nicht das Auge erlangt, um die Pferdheit zu sehen»; … Ein anderes Problem, das ich nur andeute, das aber verdiente, vertieft zu werden: das des Zeichens. Kongsouen Long unterscheidet in einem derart schwer zu übersetzenden Kapitel, daß die Interpretationen diesbezüglich divergieren, das Zeichen und die Benennung."[39]

Damit sind wir schon bei dem, was hier untersucht wird. Es geht um Konnotation und Denotation. Dieser Sachverhalt ist nach unseren Ausführungen zur altgriechischen ‚Dialektik' jedoch ergänzend zu präzisieren, da die punktförmige

[39] R. Piétra, La sophistique dans l'Antiquité: Grèce, Inde, Chine, p. 17: *Rapidement je pointe encore deux problématiques: le* problème de l'attribution *et le* problème du signe. *L'un des chapitres les plus importants de Kong-souen Long s'intitule «Sur le cheval blanc». Il y est démontré (?) que le cheval blanc n'est pas un cheval, car cheval et blanc sont deux. Distinction entre le concept universel de cheval et le concept particulier ou attribut. Attribuer un prédicat à un sujet, c'est regarder celui-ci comme s'il etait un être en soi c'est traiter l'autre comme s'il était le même, l'un comme s'il était multiple … En fait, bien qu'en Chine, nous sommes là à Mégare ou plus precisement aupres d'Antisthène le cynique qui, avec nos Chinois, déclare qu'il est impossible de se contredire et de dire le faux. La ressemblance concerne même les exemples: selon Simplicius, Antisthène declara à Platon: «je vois le cheval mais je ne vois pas la chevalité»; à quoi Platon repliqua : «Parce que tu posseèdes l'œil avec lequel on voit le cheval, mais tu n'a pas encore acquis l'œil pour voir la chevalité» … Autre problème que j'indique simplement, mais qui meriterait d'être approfondi: celui du signe. Kong-souen Long dans un chapitre tres difficile à traduire, de sorte que les interpretations en sont divergentes, distingue le signe et le nom.* Mit Übersetzung eines Ausspruchs von Platon bei Simplikios, zitiert nach W. K. C. Guthrie, Les sophistes, Paris, Payot, 1976, p. 222; mein genauer Nachweis mit Text: Simplikios, In Aristotelis Categorias Commentarium, ⟨ed.⟩ C. Kalbfleisch, p. 208.30–32: ... ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν "ᾧ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ"· καὶ ὃς εἶπεν· "ὅτι ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότης θεωρεῖται, οὐδέπω κέκτησαι." Dies und weitere antike Texte dazu in S. H. Prince, Antisthenes of Athens, Texte Nr. 149, pp. 428–445.

Prädikation oder Signifikation, dem mystischen Motto „Mittelpunkt überall, Umkreis nirgends“[40] analog, Antisthenes und Protagoras von Beginn an nur unterstellt und die Konsequenz daraus, der Kollaps jeglicher Prädikation respektive Denotation nicht gezogen und ihnen zugebilligt wird, obwohl letzterer, wie bereits in Kapitel 2.1 dokumentiert, dafürhielt, daß es zu jeglichem Sachverhalt zwei sich widersprechende Standpunkte gebe.[41] Von Zenon ganz zu schweigen, dem Platon qua eleatischem Palamedes zuschreibt, durch seine Redekunst den Hörern dasselbe als gleich und ungleich, sowohl eins als auch vieles, bleibend und wiederum bewegt erscheinen zu lassen.[42] Mindestens ebenso deutlich wie dies bei den genannten hellenischen Aporetikern nachzuweisen ist – von Stilpon, der in der relevanten Forschung in Zusammenhang mit den altchinesischen Disputierern meines Wissens namentlich noch nicht einmal erwähnt wurde, nicht zu reden –, tritt es in der Schrift des freundschaftlichen Konkurrenten von Gōng-sūn Lóng, dem ›Nán-huá-zhēn-jīng‹ zu Tage.

So soll er von sich wohl nicht ganz ohne Eigenlob berichtet haben: „Ich kombiniere Identität und Differenz (合同異 *hé tóng yì*), (unter)scheide (離 *lí*) hart und weiß (堅白 *jiān bái*), bejahe das Zu-Verneinende [bejahe und verneine] (然不然 *rán bù rán*), halte das Mögliche für unmöglich (可不可 *kě bù kě*) und bringe die 100 Schulen des Denkens durcheinander

[40] Stellennachweise für dieses Bild in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 766[511].

[41] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.51; cf. ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.260.1–5; 2. 266.13–16 (Protagoras A20; B6a–b).

[42] Platon, Phaidros 261d6–8: Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην, λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 436–444.

(困 *kùn*), verwirre (窮 *qióng*) die Menge der Disputierer (辯 *biàn*) und nehme an, bereits extrem verständnisvoll geworden zu sein (為至達已 *wéi zhì dá yǐ*).“[43] Ähnliches berichtet Huáinánzǐ (180–122). Er habe Diskussionen zu Fall gebracht, Behauptungen abgewehrt, indem er gleich und ungleich differenzierte (別同異 *bié tóng yì*) sowie weiß und hart (unter)schied (離堅白 *lí jiān bái*) und war mit den Urteilen/

[43] Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 17.4, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 44.66–67: 合同異。離堅白。然不然。可不可。困百家之知。窮衆口之辯。吾自以為至達已。 Übersetzungsvariante in eckigen Klammern. Cf. J. Kandel, Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition, pp. 107–108: „Das ho t'ung i [合同異] "Die Vereinigung von Unterschiedenem" oder "die Vereinigung von 'gleich' und 'ungleich'" ist jedoch in KSL's (Gōng-sūn Lóng's) Lehre nirgends nachzuweisen. Entweder wurden die dem ho t'ung i entsprechenden Lehren nicht tradiert und zwar weder in KSL's Text noch in anderen Texten, oder es handelt sich bei Chuang-tzu um ein Mißverständnis oder eine böswillige Unterstellung, um den Sophisten KSL zu diffamieren. Dafür, daß KSL nie eine Vereinigung von Unterschiedenem oder von "identisch" und "verschieden" betrieben hat, sprechen zwei Texte: … Ho t'ung i kann nur als Unterstellung betrachtet werden und müßte gegen pieh t'ung i 別同異 ("trennt das Verschiedene", "trennt das Gleiche von Ungleichem") ausgetauscht werden, wenn eine ernsthafte Darstellung der Lehre beabsichtigt ist.“ Meine Einfügung der Originalzeichen in eckigen Klammern. Als Beleg zieht der Autor die von mir folgend zitierte Stelle von Huáinánzǐ und eine Stelle von Xúnzǐ (ca. 300–239), ⟨ed.⟩ Sìkù Quánshū 1.2.13b.5, ⟨tr.⟩ E. L. Hutton, 荀子 Xunzi. The Complete Text, p. 13, Ch. 2.142–145; ⟨tr.⟩ J. Knoblock, 1.155, Ch. 2.8, heran, die jedoch keinen namentlichen Hinweis auf einen Disputierer enthält. Ich halte die Emendation ohne textliche Grundlage für unangebracht, ja verfehlt; so gut wie alle Ausgaben, auch Zhuāngzǐ-jí-shì, ⟨edd.⟩ Guō Qìng-fān / Wáng Xiào-yù, p. 597.11, haben 合 (*hé*), kombinieren, vereinigen, verbinden, angleichen, sammeln; die willkürliche Abänderung des Texts beruht m.E. auf der wohl schon im alten Zhōnghuá vertretenen Voreingenommenheit gegenüber Kritikern, sie argumentierten aus unedlen Motiven grundsätzlich einseitig und verträten (so krude) Weltanschauungen wie sie selbst (Nominalismus-, Pluralismus- und Realismusunterstellung, auf die ich gleich noch zu sprechen kommen werde), womit viele sogenannte

Begründungen der Masse nicht einverstanden (不可與眾同道也 *bù kě yǔ zhòng tóng dào yě*).[44]

Wie bei den griechischen und indischen Meistern der Widerlegung, dürfte es sich auch bei der Technik unseres chinesischen Begriffsanalytikers nicht darum handeln, eine Seite eines Dilemmas zu Fall zu bringen, um die andere dogmatisch zu behaupten, sondern durch eine *reductio ad absurdum* beide als gleich ungültig und damit gleichgültig (nicht gleich gültig!) zu erweisen. Damit wäre die einzig richtige Benennung überhaupt keine Benennung. „*Huai-nan tse* sagt, daß *Kung-sun Lung* zwischen Gleich und Ungleich unterschieden und Härte und Weiße voneinander getrennt habe, dagegen läßt *Tschuang-tse* ihn sagen, daß er alles betreffend die Gleichsetzung von Gleich und Ungleich gewußt und das Nichtso so und das Unmöglich möglich gemacht habe. Da die Tradition dem *Kung-sun Lung* ganz ähnliche und zum Teil dieselben Paradoxa wie *Hui-tse* {Huì Shī} zuschreibt, so ist es möglich, daß er wie dieser die Realität aller Gegensätze geleugnet und auch Raum und Zeit für wesenlos gehalten hat."[45]

Das sieht ein aus dem Reich der Mitte stammender Professor, der an einer deutschen Universität lehrte, ganz anders. „Auf jeden Fall ist Hui Shih kein überspannter Denker, der

---

Denker ihre Unfähigkeit demonstrieren, sich Dialektik gegen beide Seiten dilemmatischer Sachverhalte und deren Verbindung bzw. Gemeinsamkeit angewandt vorstellen zu können; das gilt, wie wir sahen, auch hinsichtlich früher griechischer Dialektiker.

[44] Cf. Huáinánzǐ 11.18b.9–10, ⟨edd.⟩ Liú Wén-diǎn (Liú Ān) ≅ ⟨edd.⟩ Liú Wén-diǎn / Féng Yì / Qiáo Huà, p. 369.7–8: 公孫龍折辯抗辭別同異離堅白不可與眾同道也. ⟨trr.⟩ C. Le Blanc / R. Mathieu, pp. 501–502; ⟨trr.⟩ J. S. Major et al., p. 421.

[45] A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 437; cf. idem, The Chinese Sophists, p. 32.

"*die Nichtrealität von Raum und Zeit beweisen will*" (Forke 1901, S. 23 und 1927b, S. 428; Hu Shih 1919, S. 234) oder "*die Objektivität von Raum, Zeit und Bewegung leugnet*" (Moritz 1973, S. 195). Solche ungerechtfertigte Kritik rührt von Fehlinterpretationen des Originaltextes und dem Vorurteil her, daß Hui Shih derart tiefdringender komplizierter Gedanken nicht fähig gewesen wäre. Der Mangel im Weltbild Hui Shihs liegt eher darin, daß er die physikalischen Beziehungen zwischen Teilchen wie Kraft und dergleichen außer acht läßt."[46] Aha! Wer also physikalistisch, sprich objektivistisch und immanentistisch denkt und sich der Re–flexion verweigert, ist tiefdringender und komplizierter Gedanken fähig; ein anderer nicht. Das ist ‚Philosophie' heute.

Damit aber nicht genug. Die davor zitierte deutsche Kapazität beendet ihre Betrachtung zum ›Diskurs vom weißen Pferd / 白馬論‹ mit einer Feststellung, die ganz ähnlich bloßlegt, daß sie die Tiefe und Tragweite, d.h. die Dramatik dieser Begriffs- und damit Gedankenanalyse nicht zu erfassen bereit oder in der Lage ist: „Was Kung Sun Lun über das weiße Pferd sagt, ist genial, aber nicht von großem philosophischen Wert."[47] »Genial, aber nicht von großem philosophischen Wert«: da staunt der Laie und der Fachmann wundert sich. Nach der folgend wiedergegebenen Belehrung ist der Geniale Gōng-sūn Lóng und der Philosophische wohl sein Kontrahent Mòzǐ (ca. 470–391), welcher in sensualistisch-realistischer Manier konstatiert: „Ein weißes Pferd ist ein Pferd (白馬, 馬也。)."[48] Beide hätten recht; ein weißes Pferd sei sowohl

[46] Chang Tsung-tung, Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu, pp. 234–235.

[47] A. Forke, The Chinese Sophists, p. 35: *What Kung Sun Lung says on the white horse is ingenious, but not of great philosophical value.*

[48] Mòzǐ 45.5, ⟨ed./tr.⟩ I. Johnston, pp. 626/627; ⟨tr.⟩ A. Forke, p. 529.

ein Pferd als auch kein Pferd. Die Ambiguität erwachse aus dem Wort Pferd. Gōng-sūn Lóng nähme es in der Bedeutung eines Pferdes im allgemeinen, abstrakt; sein Antagonist verstünde dabei ein Pferd im einzelnen. Ein Pferd sei ein Pferd im einzelnen, eine Art der Gattung Pferd, aber kein Pferd im allgemeinen. Die Idee eines Pferdes schließe Farbe ein, doch keine spezielle Farbe wie Weiße.[49] Nun ist das Geheimnis der Prädikation auch für alle Einfältigen gelüftet.

Nicht umsonst beruft man sich bei der Einschätzung der Lehre Gōng-sūn Lóng's gerne auf sein Traktat ›Überlegungen zur Nominalität und Realität / 名實論 Míng-shí-lùn‹, das man im Kontext seiner Gesamtlehre durchaus nominalistisch nennen kann. „Der überzeugendste Argumentationsbeitrag betreffend Namen und Wirklichkeit in der Literatur dieses Zeitalters findet man vielleicht in dem kurzen Kapitel "Über Namen und Realität" im *Kung-sun Lung Tzu* (Kap. 6). Die folgende Passage enthält die Hauptthese: "Richtigstellung ist Richtigstellung der Realität; Richtigstellung der Realität ist

A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, p. 137, listet eine erkleckliche Anzahl paralleler Stellen zum ›Gōng-sūn Lóngzi‹ im Mohistischen Kanon auf; die damit zusammenhängende Thematik von Namen und Gegenständen wird in idem, Later Mohist Logic, Ethics and Science, pp. 469–494, vorgestellt und in hochgelehrter, doch metaphysisch gänzlich unsensibler Weise diskutiert.

[49] A. Forke, The Chinese Sophists, p. 35: *Now what is our opinion? To whom do we award the palm, to Kung Sun Lung's opponent, who very ably advocates the common-sense view that a white horse is a horse, or to Kung Sun Lung contending that a white horse is no horse? I think that both are right. A white horse is a horse and also no horse. The ambiguity arises from the word horse. Kung Sun Lung takes it in the sense of a horse in general, in the abstract; his antagonist understands by it a horse in particular. A white horse is a horse in particular, a species of the genus horse, but it is not a horse in general. The idea of a horse includes colour, but not a specific colour like whiteness.*

Richtigstellung des Namens." "Wenn der Name richtiggestellt ist, dann sind 'dies' und 'das' abgegrenzt. Wenn die Bezeichnung 'dies' nicht auf dies beschränkt ist, dann ist die Bezeichnung 'dies' nicht anwendbar. Wenn die Bezeichnung 'das' nicht auf das beschränkt ist, dann ist die Bezeichnung 'das' nicht anwendbar. Das ist der Fall, weil das Angemessene dorthin ausgeweitet wird, wo es unangemessen ist. Das Unangemessene als angemessen anzunehmen, ist falsch …… Dies und nur dies 'dies' zu nennen; und das und nur das 'das' zu nennen; – das ist richtig. Dies 'das' zu nennen und dies auch zu das zu machen und das 'dies' zu nennen und das auch zu dies zu machen – das ist falsch. Natürlich hat ein Name die Realität zu bezeichnen."[50]

[50] Y. P. Mey, Some Observations on the Problem of Knowledge among the Ancient Chinese Logicians, p. 118: *The most cogent piece of argument concerning names and reality in the literature of this period is perhaps to be found in the brief chapter "On Names and Reality" in the* Kung-sun Lung Tzu *(Ch. 6). The following passage contains the main thesis: // "Rectification is rectification of reality; rectification of reality is rectification of the name." // "When the name is rectified then the 'this' and the 'that' are delimited. If designation of 'this' is not limited to this, then the designation of 'this' is not applicable. If designation of 'that' is not limited to that, then the designation of 'that' is not applicable. This is because the appropriate is extended to where it is inappropriate. To take the inappropriate as appropriate is faulty …… " // "To call this, and this only, 'this'; and to call that, and that only, 'that';—this is right. To call this, 'that,' and have this become also that, and to call that 'this,' and have that become also this—this is wrong." // "Of course, name is to designate reality."* Die Übersetzung stammt, wie dort angegeben, von idem, The Kung-Sun Lung Tzu with a Translation into English, pp. 434–435; doppelte Schrägstriche stehen für neuen Absatz; die Formulierung „and have that become also .." ist unscharf, man könnte auch mit „und das auch zu .. werden zu lassen" übersetzen; im Original (s.u.) steht logisch völlig klar: „Dies und das zusammen mit dies und gleichzeitig das; das und dies zusammen mit das und gleichzeitig dies – (ist) unmöglich." Eine gut verständliche Übersetzung bietet H. Schleichert, Gong Sun Long, pp. 20–21: „*2. … Das Richtige bringt die Wirklichkeit in Ordnung; ist die Wirklichkeit in Ordnung, so sind die Bezeichnungen richtig. Sind die Bezeichnungen richtig,*

Ob man daraus schließen kann, daß Gōng-sūn Lóng ein Nominalist und/oder pluralistischer Realist war, ist schon deshalb mit Zurückhaltung zu betrachten, weil sachlich vergleichbare und nahezu gleichlautende Aussagen, allerdings, wie wir bereits lesen konnten, mit ganz anderem Folgegedanken, Bestandteile der Argumentationen von Zhuāngzi waren, die einerseits zum „Innehalten/Anhalten/Haltmachen," aufriefen, „weil »dies« und »das« nicht zutreffen"[51], andrerseits

so entsprechen sie den verschiedenen Dingen. Nennt man etwas "A", aber dieses "A" entspricht gar nicht dem A, so geht es nicht an, es "A" zu nennen. Nennt man etwas "B", aber jenes "B" entspricht nicht dem B so geht es nicht an, es "B" zu nennen. Nimmt man davon die passende für die nicht passende; oder die nicht passende für die passende (Bezeichnung), so entsteht Verwirrung. Darum: Dieses "A" ist für A passend, wenn es dem A entspricht. Man darf (letzteres) dann "A" nennen. Jenes "B" ist für B passend, wenn es dem B entspricht. Man darf (letzteres) dann "B" nennen. So wird dieses und jenes passend gebraucht, so ist es richtig. Darum: Wenn dieses "A" sich auf A beschränkt, und jenes "B" sich auf B beschränkt, so ist das korrekt. A oder B für A und B (zu nehmen), oder B oder A für B und A (zu nehmen), ist nicht korrekt. 3. Bezeichnungen bezeichnen die Wirklichkeit. Weiß man, daß "B" nicht B ist, oder weiß man, daß "B" nicht in B vorhanden ist, dann bezeichnet man es auch nicht so. Weiß man, daß "A" nicht A ist, oder weiß man, daß "A" nicht in A vorhanden ist, dann bezeichnet man es auch nicht so". Text: Gōng-sūn Lóng, Míng-shí-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004,265b.12–266a.11: 天地與其所產者, 物也。物以物其所物而不過焉, 實也。實以實其所實, 不曠焉, 位也。出其所位, 非位。位其所位焉, 正也, 以其所正, 正其所不正; 疑其所正。其正者, 正其所實也; 正其所實者, 正其名也。其名正, 則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼, 則彼謂不行。謂此而行不唯乎此, 則此謂不行。其以當不當也, 不當而亂也。故彼, 彼當乎彼, 則唯乎彼, 其謂行彼。此, 此當乎此, 則唯乎此, 其謂行此。其以當而當也, 以當而當, 正也。故彼。彼止於彼, 此, 此止於此, 可。彼此而彼且此, 此彼而此且彼, 不可。夫名實謂也。知此之非也, 知此之不在此也, 明不謂也。知彼之非彼也, 知彼之不在彼也, 明不謂也。至矣哉, 古之明王, 審其名實, 慎其所謂。至矣哉, 古之明王。 ≅ ⟨ed.⟩ Wén-yuān-gé Sìkù Quánshū, zi-bù 154, 848.255.17b.6–256.19a.6 (ohne Interpunktion); ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg, pp. 119–123+147–148.

[51] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.8, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 5.55: 无適焉。因是已。

auf die Harmonisierung (和 *hé*) mit der Weite des Himmels (天倪 *tiān ní*) und das Vergessen (忘 *wàng*) der Rechthaberei (義 *yì*) im Unendlichen oder Unverhofften (無竟 *wú jìng*) hinausliefen.[52] Es wurde in der Sinologie denn auch schon einmal auf die (vermutlich oder vermeintlich) verschiedenen Bedeutungshorizonte (profan vs. weisheitlich) bei den nahezu wortgleichen Aussprüchen von Huì Shī und Zhuāngzǐ hingewiesen.[53]

Was den Traktat ›Überlegungen zur Nominalität und Realität / 名實論 Míng-shí-lún‹ betrifft, ist zudem anzumerken, daß ein führender Vertreter der neueren Sinologie mit einem gehörigen Aufwand an Historio-Doxographie und Philologie zu dem Schluß kam, daß dieser nicht authentisch ist, sondern um die Kleinigkeit von ca. 500–800 Jahren später verfaßt wurde.[54] Da empirische Daten in Zusammenhang mit Metatheorie nicht entscheidend sind, ist diese Begründung allerdings zu ergänzen. Wenn sie von unserem altchinesischen Sprachanalytiker geschrieben worden wäre, könnte die Abhandlung nämlich in methodischer Absicht verfaßt worden sein, als Anleitung, wenn man so will, zum aposteriorisch

---

[52] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.12, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 7.90–92: 和之以天倪。因之以曼衍。所以窮年也。何謂和之以天倪。曰。是不是。然不然。是若果是也。則是之異乎不是也亦无辯。然若果然也。則然之異乎不然也亦无辯。忘年忘義。振於无竟。故寓諸无竟。Die Textumstellung nach unserer Übersetzung in Kapitel 3.1 ist zu beachten.

[53] Cf. Y. P. Mey, Some Observations on the Problem of Knowledge among the Ancient Chinese Logicians, pp. 118–120.

[54] Cf. A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 126, 137–155, 159–166; J. Kandel, Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition, pp. 61–71, hält die Abhandlung für das Verständnis der Position von Gōng-sūn Lóng demgegenüber für unumgänglich und stellt sie seinen Ausführungen voran.

(moralisch) richtigen (正 *zhèng*) Gebrauch von Begriffen (名 *míng*), wovon der dialektische oder transzendentale Aspekt überhaupt nicht betroffen zu sein brauchte. Darüber ist das letzte Wort aber noch nicht gesprochen. Ich werde gleich noch zeigen, daß wir bei den Dialektikern aus dem Reich der Mitte inclusive Gōng-sūn Lóng durchaus in einem Monismus, bei letzterem sogar einem Non-Dualismus bzw. quasi-mystischen Zeroismus enden könnten. Wie war das doch gleich wieder bei seinem ‚Kollegen' Yīn Wénzǐ?

Insofern stellten die ›Überlegungen zur Nominalität und Realität /名實論 Míng-shí-lún‹ keine Verständnishilfe für die als echt geltenden Dialoge ›Weißes Pferd‹ und ›Bezeichnung der Dinge /指物論‹, bestenfalls eine Ergänzung in pragmatischer Hinsicht dar. Wenn nun darauf bestanden wird, daß Huì Shī, Protagoras vergleichbar, dem Monismus, Gōng-sūn Lóng dagegen dem griechischen Sophisten Hippias (um 430 v. Chr.) ähnlich, dem realistischen Pluralismus zugeneigt gewesen sei und damit deutlich werde, daß der Sophismus in China wenigstens zwei verschiedene Richtungen aufweise,[55] dann vermeint man zwar, wissenschaftlicher Exaktheit in höchstem Maße Genüge getan zu haben, in Wahrheit hat man aber nur demonstriert, daß man die Thematik der Widerlegung nur von außen betrachtet hat.

Dabei bleibt zudem eine perfide Begleiterscheinung größtenteils unbeachtet. Wie Platon nämlich Sokrates nicht nur in

[55] Cf. R. Piétra, La sophistique dans l'Antiquité: Grèce, Inde, Chine, pp. 15–16, mit Verweis auf Platon, Hippias maior 301b2–c3, und das Pseud-Gōng-sūn Lóngsche Traktat ›Überlegungen zur Nominalität und Realität /名實論‹. Das Wissen von Huì Shī's Monismus geht vor allem auf folgende seiner Spruchweisheiten zurück, cf. Zhuāngzǐ, Nánhuá-zhēn-jīng 33.7, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 93.63–74: 氾愛萬物。天地一體也。(„Überfließende Liebe zu den Myriaden von Dingen/Wesen/Seienden und Himmel und Erde sind eine Einheit.").

argumentativer, sondern auch in moralisierender Weise auf die Sophisten eindreschen läßt und dann klammheimlich deren angebliche Sophismata in seine und als seine eigene Dialektik übernimmt,[56] so macht es Śaṅkara mit nicht wenigen von ihm selbst als nihilistisch (नास्तिक *nāstika* / अत्यन्तशून्य *atyanta-śūnya*) gebrandmarkten Argumenten Nāgārjuna's bzw. der Mādhyamika-s und Vijñānavādin-s,[57] und nicht viel anders Zhuāngzǐ mit den paradoxalen Sätzen der sogenannten chinesischen Sophisten.[58] Wer sind hier wohl die Sophisten? Und was sind wohl Sophisten? Die Benennung reiht sich in die Unzahl von Diffamierungsbegriffen, wie sie die auf der starken Seite Stehenden für ihre Propagandazwecke gegen Unterlegene einsetzen. Sie erzielen nur so lange ihre geistig zersetzende Wirkung, wie man dieses unlautere Spiel nicht durchschaut und bloßstellt.

„Gung-Sun Lung geht im Unterschied von Hui Schï nicht von der unendlichen Indifferenz von Raum und Zeit aus, sondern von ihrer unendlichen Teilbarkeit. »Wenn man einen fußlangen Stabe täglich um die Hälfte verkürzt, wird nach 10000 Generationen doch noch etwas von ihm übrig sein.«

---

[56] Cf. H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, pp. 138–144; Stellen im Werk Platon's, an denen der Bildungs-, Trugbildner-, Macht- und Prostitutionsaspekt der gewerblichen Gelehrsamkeit der Sophisten und die damit verbundene (vermeintliche) Verwerflichkeit angeprangert wird, sind gesammelt in o.c., p. 127^{11-14}.

[57] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 323–328; eine Sammlung aller gegen buddhistische Lehrgehalte gerichteten Passus im Werk Śaṅkara's finden sich (mit Angabe der Originalstellen) ins Englische übersetzt in A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book, 4.260–313.

[58] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 2.8, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, p. 5.51–52; Y. P. Mey, Some Observations on the Problem of Knowledge among the Ancient Chinese Logicians, pp. 118–120.

Diese Unterscheidbarkeit der Dinge machte eine ebenso weitgehende Unterscheidung in der Definition der Begriffe notwendig. »Ein weißes Pferd ist kein Pferd (sondern Pferd + weiß).« »In einem weißen und harten Stein sind zwei Elemente (nämlich ein visuelles »weiß« und ein taktiles »hart«).« Die Synthese dieser verschiedenen Elemente vollzieht sich im menschlichen Geist. Indem er nun die Differenziertheit immer weiter treibt, kommt er an den Punkt, wo die Bewegung umschlägt und die Diskretheit der unendlich kleinen Teile in Kontinuität übergeht. »Ein fliegender Pfeil bewegt sich und ruht in jedem Moment.« Auf diese Weise kommt man dann schließlich zur Identität der Dinge."[59]

---

[59] R. Wilhelm, Chinesische Philosophie, p. 67; der Autor unterscheidet nicht zwischen den sieben Paradoxien, die Gōng-sūn Lóng im Lièzǐ, Chōng-xū-zhì-dé-zhēn-jīng 4, ⟨ed.⟩ Yáng Bó-jùn, pp. 137.13–143.7, ⟨tr.⟩ A. C. Graham, pp. 87–90 (extravagante Übersetzung) namentlich zugeschrieben werden und den übrigen Paradoxien, die Zhuāngzǐ den ‚Sophisten' ganz allgemein zuerkennt; genauso verfährt Hu Shih (Suh Hu), The Development of the Logical Method in Ancient China, pp. 118–119; über die Berechtigung dieser Gleichsetzung mag man streiten, eine Entscheidung zu treffen, ist aufgrund der Dokumentenlage unmöglich. Auch der im Zitat vorkommende Verweis auf das ›Traktat Hart und Weiß / 堅白論 Jiān-bái-lùn‹ ist nicht unproblematisch, da dieses von A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 159–166, als nicht zum ursprünglichen Corpus von ›Gōng-sūn Lóng zhǐ‹ gehörig angesehen wird, obwohl o.c., p. 166, steht: … *the shift of attention back from the object to the senses by which it is perceived is one of the decisive steps in the evolution of a philosophical tradition, and if the* Hard and White *belonged to the period of the Warring Kingdoms, the mere fact that it takes this point of view would make it a document of revolutionary importance. But if it was written as late as the Six Dynasties, when the influence of Buddhism had made this change of view point familiar, it loses most of its significance.* („… die Verschiebung der Aufmerksamkeit vom Objekt zu den Sinnen, durch die es wahrgenommen wird, ist einer der entscheidenden Schritte in der Evolution einer philosophischen Tradition, und falls *Hart und Weiß* zur Periode der Streitenden Reiche gehörte, würde es die bloße Tatsache, daß es diesen Gesichtspunkt einnimmt, zu einem Dokument

Thematisierten wir es nicht schon anläßlich der Zenonischen Paradoxien? Kontinuität und Diskretheit sind als Gegensatzbegriffe definitorische (‚grammatikalische') Zwillinge und fallen, ins Extreme weitergedacht, zusammen. „Um Bewegung zu analysieren und zu rechtfertigen, müssen wir zuallererst innerhalb der Continua differenzieren, sei es nun daß wir unendliche Teilbarkeit annehmen oder daß wir unteilbare Elementarquanten als letzte Teilbarkeit ansetzen. Wenn wir aber so oder so ein vielheitliches Continuum konstruieren und in ihm Bewegung vor sich gehen lassen, kommt nach Zenon so oder so nichts Gutes heraus. Entweder wird die Bewegung von den allzu vielen und allzu phantastischen Bestandteilen des künstlichen Mediums erstickt und kläglich zum Stillstand gebracht; oder die Bewegung zertrümmert das gegliederte Continuum, indem sie die unteilbaren Quanten aufspaltet aus denen wir es gebaut hatten."[60] Ein zutreffender Kommentar dazu: „Fränkels Interpretation zufolge wollte Zenon mit seinem Argument die Unmöglichkeit, Bewegung zu denken, sowohl für den diskontinuierlich als auch für den kontinuierlich vorgestellten Raum aufzeigen."[61]

---

revolutionärer Wichtigkeit machen. Aber wenn es erst zur Zeit der Sechs Dynastien, als der Einfluß des Buddhismus diese Veränderung der Sichtweise vertraut gemacht hatte, geschrieben wurde, verliert es das meiste seiner Bedeutung."). Wie es sich mit »hart« und »weiß« im Kontext der Disputationskunst Gōng-sūn Lóng's bei einem Zeitzeugen, Zhuāngzǐ nämlich, und einem Berichterstatter des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, Huáinánzǐ, verhält, war ja bereits Gegenstand meiner Betrachtung.

[60] H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, p. 210 (Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit).

[61] K. Döring, Die Megariker, p. 130, mit Verweis auf H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, pp. 204–211 (Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit).

Ein besonders stichhaltiges Beispiel für diesen Sachverhalt ist das seit seiner Formulierung und immer noch als Sophisma abgefertigte Logion des Häufelschlusses (σωρίτης), der von dem Megariker Euboulides aus Milet (4. Jh.v.Chr.) stammen soll und in aufsteigender wie absteigender Zählrichtung überliefert ist. In aufsteigender der Art, daß gefragt wird, wieviele Körner einen Haufen, und in absteigender, daß gefragt wird, wie wenige Haare eine Glatze ergäben.[62] Dieses vermeintliche Scheinargument verdeutlicht die Unmöglichkeit, die uns als lückenlos Zusammenhängendes gegebene und vorliegende Sinnen- und Seelenwirklichkeit frei von Willkür in begriffliche, d.h. definitorische Segmente zu zerschneiden. In einem Zeitalter des Glaubens an die Objektwissenschaften, deren Verfahrensweise darin besteht, immer kleinere Ausschnitte der Realität zur Grundlage einer *theory of everything* zu machen (man erinnere sich an den zitierten Ausspruch von Niels Bohr, den Experten betreffend), sollte man sich dieses Umstands jederzeit eingedenk sein.

Es macht angesichts der kulturoffenen, von mir zitierten Bemerkungen der dritten Ausnahme von der transkulturellen Mainstream-Ignoranz hinsichtlich der Problematik von Konnotation und Denotation nachdenklich, ja es ist bedenklich, was zum Abschluß des durchaus richtungsweisenden Essays zum besten gegeben wird. „Ich frage mich, ob die Tatsache daß diese Sophistik an so verschiedenen Orten wie Indien, China und Griechenland erscheinen sollte – die einzigen, die der Menschheit philosophisches Denken (in weitem Sinne) gegeben haben, nicht andeutet, daß das menschliche Denken in der Praxis (man begegnet ihm nicht so häufig!) mehr zum *Spiel*, als zum Ernst betrieben wird, und wenn seine Lebendigkeit, sei es bei Houei Che {Huì Shī} oder Zenon, nicht

[62] Cf. K. Döring, Die Megariker, pp. 111–112, mit exakter Dokumentation antiker Überlieferungsstellen.

gerade im Paradoxen liegt, in diesem Verrücken der Worte, ob bei Prodicos oder Kong-souen Long, in der von Gorgias oder Nâgarjuna ausgedrückten Leere der Rede.“[63]

Insgesamt ist damit in der Überzahl der Deutungen des chinesischen ‚Sophismus‘ – die Namenszuschreibung ist Programm und zeugt, schmeichelhaft ausgedrückt, von einem mangelnden oder generell nicht vorhandenen Methodenbewußtsein und Fehlen forscherischer Vorurteilsfreiheit – das Verständnis für genuine Philosophie im kulturüberschreitenden (inter- oder transkulturell vergleichenden) Rahmen ins Banale abgedriftet. „In den Händen dieser europäischen “Philosophen” wurde das, was den Hellenen *philosophia* gewesen war, d.i. die reine Liebe zur Weisheit und die “Holde Königin” der Künste und Wissenschaften, sukzessive (und schamlos, könnte man hinzufügen) zu einer Magd göttlich offenbarter Theologie, methodisch-epistemischer Technologie und revolutionärer politischer Ideologie verdreht. In den Augen hellenischer Philosophen bildeten diese drei fremden Meister eine “Unheilige Dreifaltigkeit”, der die hellenische *philosophia* in Europa und dem Westen die letzten zwei Jahrtausende zu dienen gezwungen war. Diese lang anhaltende Knechtschaft und dieser Mangel an Freiheit hat den Charakter der hellenischen *philosophia* umgeformt und das hervorgebracht, was “Westliche Philosophie” genannt wird. … Es

[63] R. Piétra, La sophistique dans l’Antiquité: Grèce, Inde, Chine, pp. 24–25: *Je me demande si le fait que cette sophistique soit apparue dans des lieux aussi différents que l’Inde, la Chine et la Grèce – les seuls qui aient donné à l’humanité une pensée philosophique (au sens large) n’indique pas que la pensée humaine en exercice (on ne la rencontre pas si souvent que cela!) est faite davantage pour le* jeu *que pour le sérieux. Et si sa vitalité n’est pas justement dans le paradoxe qu’il soit d’Houei Che ou de Zénon, dans ce bougé des mots, qu’il soit de Prodicos ou de Kong-souen Long, dans la vanité du dire exprimée par Gorgias ou Nâgarjuna.* Meine Namenseinfügung in Pīnyīn-Umschrift.

scheint, als ob die Wesensverwandtschaft der hellenischen Philosophie (…) mit den geographisch entfernten Philosophien Indiens und Chinas bedeutend größer ist als die vermeintliche Wesensverwandtschaft mit der "europäischen Philosophie"."[64]

Wenn man also das, was heutzutage global unter der Rubrik Philosophie veranstaltet wird, auch Philosophie nennt, handelt es sich um einen arglistigen Etikettenschwindel. Wer es wagt, das auszusprechen, dem wird von der Nomenklatura und den Chefideologen des Mainstreams mit der willfährigen Zustimmung des Großteils der Intelligenzija und des *common sense* das Maul gestopft. Das heißen sie dann herrschaftsfreien Diskurs.

Ist ein weißes Pferd ein Pferd? Ist ein laufendes Pferd ein Pferd? Wer das vorliegende Buch von der ersten Seite an gelesen hat, dem muß es doch in die Augen springen: bis in die Bildhaftigkeit hinein die gleiche Fragestellung und die gleiche Antwort. Nein, antwortet Gōng-sūn Lóng; nein sagt auch Stilpon. Blödsinn, wird der Sensualist und Alltagsmensch einwenden, man kann einen Schimmel und einen Gaul im

---

[64] C. C. Evangeliou, Hellenic Philosophy, pp. 180 … 2: *In the hands of these European "philosophers," what to the Hellenes had been* philosophia, *that is, the pure love of wisdom and the "Fair Queen" of arts and sciences, was turned successively (and shamelessly, one may add) into handmaiden of divinely revealed theology, methodically epistemic technology, and revolutionary political ideology. In the eyes of Hellenic philosophers, these three alien Masters would constitute an "Unholy Trinity," which Hellenic* philosophia *has been forced to serve for the last two millennia in Europe and the West. This prolonged servitude and lack of freedom has transformed the character of Hellenic* philosophia, *and has produced what is called "Western philosophy." … It would seem, then, that the affinity of Hellenic philosophy, (…), with the geographically remote philosophies of India and China, is significantly greater than its supposed affinity with the "European philosophy."* Zur Feststellung größerer Verwandtschaft zwischen hellenischer, indischer und chinesischer Philosophie im Gegensatz zu der zwischen hellenischer und "westlicher" cf. auch o.c., p. 191[39].

Galopp doch sehen. Sehen kann ich sie schon, würden beide antworten, der Chinese und der Grieche von vor weit mehr als zwei Jahrtausenden, aber sage mir doch, wie ich sie denken kann. Im Denken muß ich einem Eigenschaftsträger doch eine Eigenschaft zuschreiben. Beispielsweise Pferd und weiß, Pferd und laufend. Beides ist ja wohl nicht dasselbe. Es gibt auch braune Pferde und solche die stehen oder liegen. Eine zutreffende Problembeschreibung findet sich im folgend zitierten Forschungsbeitrag, der sich auf Aristoteles beruft, dabei jedoch auch dessen Sichtweise darauf übernimmt. Problem erkannt, aber nicht gebannt.

„Wir argumentieren, daß die logische Konsistenz des Texts perfekt erhalten bleibt, wenn wir ihn als ein Beispiel für das Standardproblem der Prädikation, ein zentrales Thema mit ontologischer Relevanz für Aristoteles, lesen. Es kann als Erwägung dessen beschrieben werden, was wir tun, wenn wir sagen, daß etwas etwas (anderes) ist. Und wie die zwei Dinge, die in einem Satz die Stellen von Subjekt und Prädikat einnehmen, in der Welt existieren. In einem Behauptungssatz entblößen wir offensichtlich (1) das Subjekt der Eigenschaft, die wir ihm zuzuschreiben haben (andernfalls wäre es vom Attribut ununterscheidbar) und wir trennen es als Subjekt der Prädikation nur ab, um (2) in der Assertion zu beanspruchen, daß das Attribut tatsächlich zu ihm gehört oder mit ihm identisch ist. Dieser Prozeß der Separation von Subjekt und Attribut, um gerade ihre Konnexion zu beanspruchen, wirft die Frage des Status der ‘abgesonderten’ abstrakten Entitäten (Substanz–Attribut, Subjekt–Prädikat) und die Relation zwischen ihnen auf. Da es im Text keine ausdrückliche Bestreitung von Substanz oder Wesen gibt und demgegenüber Meister und Schüler gleicherweise klar zwischen essentiellen und akzidentellen Qualitäten unterscheiden, zögern wir nicht anzunehmen, daß die Substanz–Attribut (Behälter–Inhalt) Struktur, die basale kognitive Struktur, die nicht nur das

'Aristotelische' oder 'westliche', sondern das menschliche Denken über die Welt bestimmt, hier nicht bestritten wird. Es ist kein theoretisch aufwendiger, buddhismus-ähnlicher Angriff auf die Substanz sichtbar. Daher keine 'nicht-westliche' philosophische Grundlage."[65]

Es kommt natürlich darauf an, was als Substanz angesehen wird, wenn von keinem direkten Angriff darauf im Quellentext gesprochen wird. Für den Rechthaber mag es schlimm sein: die Argumentation besitzt weder ein westliches noch ein nicht-westliches Fundament, sondern rekurriert auf die universelle, überall und immer geltende Logik und läuft, wie im Buddhismus, nicht nur auf die Demonstration des Unwesens des Wesenhaften hinaus, es wird also nicht nur die Substanz als insubstantiell erwiesen, der Gedanke läuft vielmehr auf den Kollaps der Prädikation hinaus, so daß am Ende beide, Substanz wie Akzidenz, in der Unerklärlichkeit

[65] J. Benická / M. Hubina, Gongsun Long—A Somehow Aristotelian Reading, pp. 13–14: *We argue that the logical consistency of the text is perfectly maintained if we read it as an example of the standard problem of predication, a central issue with ontological relevance for Aristotle. It can be described as a pondering over what do we do when we say that something is something (else)? And how the two things that in sentence assume places of subject and predate exist in the world? Obviously, in an assertive statements we (1) strip the subject of the quality we are to ascribe to it (otherwise it would be indistinguishable from the attribute) and we set it apart as a subject of predication only to (2) claim, in the assertion, that the attribute actually belongs to it or is identical with it. This process of separating the subject and attribute for the very sake of claiming their connection invokes the question of the status of the 'disjoined' abstract entities (substance–attribute, subject–predicate) and the relation between them. Since there is no explicit denial of substance or essence in the text and, contrary to it, the Master and Disciple alike clearly differentiate between essential and accidental qualities, we feel free to presuppose that substance–attribute (container–content) structure the basic cognitive structure determining not only 'Aristotelian' or 'Western' but human thinking about the world is not denied here. No theoretically costly Buddhist-like attack on substance is apparent. Hence no 'non-Western' philosophical footing.* Druckfehler des Originals.

versenkt und wir auf die Frage nach dem Sinn unseres Sprechens und Denkens zurückgeworfen sind.

Das erst macht die logische Konsistenz des Texts aus, ob das sein Verfasser letztlich so schreibt oder nicht. Was wäre das aber für ein Eristiker oder ‚Sophist', der uns beim Ausspielen seiner Kunst, Debatten umzustürzen, Diskutanten zu verwirren und die Behauptungen der Vielen für unzutreffend zu erklären, Gōng-sūn Lóng aus berufenem Munde attestierte Fähig- und Tätigkeiten, nicht mehr mitzuteilen hätte, als daß Substanzen und Akzidenzien verschieden sind und einer Substanz verschiedene Akzidenzien auf irgendeine Weise inhärieren können, weil das jedermann so sieht. Da wären wir in der Tat bei Aristoteles, dessen Lösungen für Stilpon aber erst die Problemstellungen ausmachten. Tip für den einsamen Wahrheitsliebenden: wenn dir irgendwer versichert, ein Sachverhalt sei so und genau so, und das damit begründet, daß er es schließlich selbst gesehen oder die Wissenschaft es bewiesen habe, dann solltest du grundsätzlich davon ausgehen, daß es so nicht stimmt und selber prüfen.

Hinsichtlich unserer konkreten Fragestellung altchinesischer Semantiktheorien ist allerdings zwischen einem konnotativen und einem denotativen Verständnis der originalen Problemstellung zu unterscheiden. In ersterem Falle handelt es sich darum, wie man (auf dem Felde der Sprach- und Denkstruktur) einem Satzsubjekt »Pferd« das Prädikat »weiß« oder »laufend« zuerkennen, im zweiten darum, wie aisthetisch oder psychisch, äußerlich oder innerlich Wahrgenommenem, d.h. Gegen-ständen, Ob-jekten überhaupt eine Bezeichnung, ein Name und damit eine Qualität beigelegt werden kann. Die theoretischen ‚Lösungen' wurden im bisher Entfalteten bereits erarbeitet und anhand des idealtypisch verfahrenden Forschungsbeitrags zu den drei Modellen der Semantik, dem extensionalen (ES), dem intensionalen (IS) und dem dialektischen (DS), der in der mit zugehörigen Sachverhalten

beschäftigten Forscherwelt unterschiedlicher Disziplinen bisher, man kann sagen, so gut wie nicht zur Kenntnis genommen wurde, ausgewiesen und belegt.

Die verbleibende Aufgabe besteht nun darin zu zeigen, daß sich ein Bewußtsein davon auch schon in der frühen sinitischen Philosophie, genauer der Schule der (Formen und) Namen ((Xíng-)Míng-Jiā) oder Dialektiker (Yì-zhě) und am genauesten in den kurzen Erörterungen manifestiert, als deren Verfasser Gōng-sūn Lóng angesehen wird. Aufgrund der darin enthaltenen Gedankenführung bietet sich dabei an, die Prädikationsproblematik (Bedeutung) mit Blick auf den ›Disput über das weiße Pferd / 白馬論 Bái-mǎ-lùn‹ und die Denotationsproblematik (Bezeichnung) unter Heranziehung des ›Dialogs von der Bezeichnung der Dinge / 指物論 Zhǐ-wù-lùn‹, auf das Wesentliche beschränkt allerdings, zu thematisieren.

Nicht nur, daß die in diesen beiden Diskursen ausgeführten Argumente genau das bieten, was unserer Fragestellung entspricht, wir befinden uns darüber hinaus auch auf historio-doxographisch sicherem Terrain, da beide selbst von der diesbezüglich höchst kritischen Forschung für authentisch befunden wurden,[66] und d.h., was mir hier allein wichtig erscheint, aus der vom Buddhismus noch unbeeinflußten Anfangsperiode der Entfaltung von Philosophie im Reich der Mitte stammen.[67]

---

[66] Cf. A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 126–136, 149–159, 163–166.

[67] Ob die chinesische Philosophie nicht schon viel früher und überhaupt indisch beeinflußt, ja durch Indien initiiert wurde, wird in H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 24–34, 70–81, diskutiert.

3.2.1 Bái-mǎ-lùn (白馬論)

白馬非馬, 可乎?
白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*), 可 (*kě*) 乎 (*hū*)?
(Ein) weißes Pferd (ist) kein Pferd; möglich?
曰:可。
曰 (*yuē*): 可 (*kě*)。
Antwort: Möglich.[68]

Ein weißes Pferd ist kein Pferd, sagt Gōng-sūn Lóng. Das wissen wir nun bereits; wir wissen aber nicht,
何哉?
何 (*hé*) 哉 (*zāi*)?
Warum?

曰:馬者所以命形也, 白者所以命色也, 命色者, 非命形也, 故曰白馬非馬。
曰 (*yuē*): 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*) 所 (*suǒ*) 以 (*yǐ*) 命 (*mìng*) 形 (*xíng*) 也 (*yě*), 白 (*bái*) 者 (*zhě*) 所 (*suǒ*) 以 (*yǐ*) 命 (*mìng*) 色 (*sè*) 也

[68] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 258c.15–16; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 1, pp. 84+132; nicht-eingeklammerter Text ist die wortwörtliche Rohwiedergabe des Chinesischen. Wer sich über die neuen editorischen Vorschläge zum ›Weißen Pferd‹ und das neu zusammengestellte Corpus des ›Gōng-sūn Lóngzǐ‹ informieren will, konsultiere den rekonstruierten Text mit Erläuterungen und Übersetzung einzelner Stellen von A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 167–192; Gesamtübersetzung: idem, The Disputation of Kung-sun Lung as Argument about Whole and Part, pp. 94–99. Eine sprachanalytische Übersetzung und Deutung von hohem Abstraktionsgrad legt J. Kandel, Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition, pp. 87–93, vor; seine Gesamtbeurteilung der chinesischen Disputierer ist, das gilt es zu beachten, dennoch konventionell.

(*yě*), 命 (*mìng*) 色 (*sè*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 命 (*mìng*) 形 (*xíng*) 也 (*yě*), 故 (*gù*) 曰 (*yuē*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*).
Antwort: Pferd ist, was eine Form/Gestalt/Erscheinung/einen Körper benennt; weiß ist, was eine Farbe benennt. Was eine Farbe benennt, benennt nicht eine Form/Gestalt/Erscheinung/einen Körper. Deshalb sage ich: ein weißes Pferd ist kein Pferd.[69]

Subjekt und Prädikat sind verschieden: Kontradiktion.

Der Gesprächspartner entgegnet nun, daß wenn man ein weißes Pferd hätte, doch nicht sagen könne, man hätte kein Pferd. Was man nicht als »kein Pferd« aussprechen könne, wäre das nicht ein Pferd? Wenn es ein weißes Pferd gäbe, bedeutete dies, daß es auch ein Pferd gäbe; wie sollte ein weißes kein Pferd sein?[70]

曰：求馬, 黃黑馬皆可致求, 白馬, 黃黑馬不可致。使白馬乃馬也, 是所求一也；所求一者, 白者不異馬也。所求不異, 如黃黑馬有可有不可, 何也?可與不可, 其相非明。故黃黑馬一也, 而可以應有馬, 而不可以應有白馬；是白馬之非馬, 審矣。
曰 (*yuē*): 求 (*qíu*) 馬 (*mǎ*), 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 馬 (*mǎ*) 皆 (*jiē*) 可 (*kě*) 致 (*zhì*) 求 (*qíu*), 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*), 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 馬 (*mǎ*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 致 (*zhì*). 使 (*shǐ*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 乃 (*nǎi*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*), 是 (*shì*) 所 (*sǔo*) 求 (*qíu*) 一 (*yī*)

[69] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 258c.19–259a.1; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 2, pp. 84+132.

[70] Cf. Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004,259a.6–9: 曰：有白馬不可謂無馬也。不可謂無馬者, 非馬也。有白馬, 為有馬白之非馬, 何也？// 曰 (*yuē*): 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*), 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 白 (*bái*) 之 (*zhī*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*), 何 (*hé*) 也 (*yě*)? Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 3–4, pp. 85+132.

也 (*yě*); 所 (*suǒ*) 求 (*qíu*) 一 (*yī*) 者 (*zhě*), 白 (*bái*) 者 (*zhě*) 不 (*bù*) 異 (*yì*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 所 (*suǒ*) 求 (*qíu*) 不 (*bù*) 異 (*yì*), 如 (*rú*) 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 馬 (*mǎ*) 有 (*yǒu*) 可 (*kě*) 有 (*yǒu*) 不 (*bù*) 可 (*kě*), 何 (*hé*) 也 (*yě*)? 可 (*kě*) 與 (*yǔ*) 不 (*bù*) 可 (*kě*), 其 (*qí*) 相 (*xiàng*) 非 (*fēi*) 明 (*míng*). 故 (*gù*) 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 馬 (*mǎ*) 一 (*yī*) 也 (*yě*), 而 (*ér*) 可 (*kě*) 以 (*yǐ*) 應 (*yīng*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*), 而 (*ér*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 以 (*yǐ*) 應 (*yīng*) 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*); 是 (*shì*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 之 (*zhī*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*), 審 (*shěn*) 矣 (*yǐ*).

Antwort: Wird nach einem Pferd gefragt, kann ein gelbes oder schwarzes, allesamt, gebracht werden; wird nach einem weißen Pferd gefragt, kann kein gelbes oder schwarzes Pferd gebracht werden. Macht man ein weißes Pferd also zu einem Pferd, dann ist das die Frage nach ein und demselben. Bei der Frage nach ein und demselben wird ein weißes nicht von einem Pferd unterschieden. Ist das Erfragte nicht unterschieden, wie sollte einerseits ein gelbes oder schwarzes Pferd akzeptiert, andrerseits nicht akzeptiert werden? Akzeptabel und nicht akzeptabel sind in offensichtlichem Widerspruch zueinander. Daher sind gelbe und schwarze Pferde ein und dasselbe, indem man annehmen kann, daß es sich um ein Pferd handeln muß, doch kann man nicht annehmen, daß es sich um ein weißes Pferd handeln muß. Es ist also unzweifelhaft, daß ein weißes Pferd kein Pferd ist.[71]

Dieser Abschnitt wurde im rekonstruierten Text um einige Frage-Antwort-Passus nach hinten gezogen,[72] könnte also in einem unstimmigen Argumentationszusammenhang stehen.

[71] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259a.10–11, 13–15, 19–23; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 5–7, pp. 85–86+132–133.

[72] Cf. Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 185–186.

Und dennoch läßt sich damit schon der Gesamtsinn der darin zum Ausdruck gebrachten Dialektik erkennen. Ein weißes Pferd ist kein Pferd, weil Subjekt und Prädikat verschieden sind. Das steht von Anfang an fest. Bei einem Pferd könnte es sich ja auch um andersfarbige Pferde, Pferde mit anderen Attributen handeln, im Text sind es gelbe (was im chinesischen Kontext auch erdfarben, also braun heißt) und schwarze; es könnten genauso kleinrassige (Ponys), braune (Brauner) oder fliegende (Pḗgasos) sein. Spricht man folglich von einem Pferd und meint damit irgendeines mit einer Eigenschaft, dann identifiziert man das Subjekt mit dem Prädikat und alle Unterschiede sind verschwunden. Ein gelbes, schwarzes, vielleicht sogar ein Kéntauros, wären identisch. Das manifestiert sich im Diskurs mit der Frage (求 *qiú*) nach ein und demselben (一 *yī*) und tritt ein, wenn ein weißes nicht von einem schwarzen etc. Pferd unterschieden wird. Die gesamte Diskussion bricht in sich zusammen, weil eine Entscheidung über das eine oder andere unmöglich, oder wie der Text zu verstehen gibt, die Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz jeglicher Wahl in die Fraglichkeit, ja in den Widerspruch hinein aufgehoben ist. Wenn ein Schimmel kein Pferd ist, dann ist auch ein Rappe, ein Brauner, ein Schecke, ein Pony, ein Zebra kein Pferd und es gibt nicht nur kein weißes Pferd, sondern überhaupt kein Pferd.

Subjekt und Prädikat sind identisch: Pleonasmus, Tautologie.

Die Annahme (以 *yǐ*), daß es sich in allen Fällen von eigenschaftstragenden Pferden tatsächlich um Pferde handelt, ist und bleibt eine Annahme, nicht mehr. Schlimmer, in Folgerung daraus auch, daß es nämlich überhaupt Pferde gibt. Weil der gewöhnlich denkende Mensch zwar zu re–flektieren, doch, ich zitierte das bereits aus einer Studie eines Avantgardisten der Reflexionslogik, die Ebenen nur schwerlich zu

unterscheiden weiß, was für Wissenschaftler gleichermaßen gilt, da die Wissenschaft, auch das erwähnte ich schon, nur systematisierter Alltag ist, kann sich dieser nicht vorstellen, daß es erstens unterschiedliche Aussageniveaus (Meta-, Metametatheorien usw.) und zweitens für die Ausgangs- und die Metaebenen spezielle Wahrheitskriterien gibt, die den Gültigkeitsstatus von Feststellungen bestimmen. Und daß solch ein Wissen noch bei antiken, und zu allem Überfluß noch, altchinesischen Philosophen bekannt gewesen sein sollte, kann sich drittens keiner der Gemeinten auch nur vorstellen. Ohne ein klares Bewußtsein davon erworben zu haben, sind die vertrackten Traktate von Gōng-sūn Lóng aber nicht zu entwirren.

Der folgend zitierte Erguß trifft, das wird, meine Kritik und Zurückweisung bestärkend, in ihm selbst ausgesprochen, für alle Stiftertraditionen des Philosophierens zu. „Die chinesische sophistische Schule ließ uns dem ersten Tasten einer Logik beiwohnen, die sich weigert anzuerkennen, daß Begriffe eine allgemeine Bedeutung haben. Die Art und Weise nachzudenken und sich auszudrücken, erscheint uns heute sehr primitiv und manchmal lächerlich. Doch wurden dieselben Probleme auch von Philosophen des antiken China, die anderen Schulen angehörten, diskutiert, und sogar von antiken Denkern anderer Völker, in Griechenland oder in Indien, …“[73]

Es ist kaum zu bestreiten: Gōng-sūn Lóng stellt die reflektorische Orientierungsfähigkeit des Mitdenkenden durch

[73] I. Kou Pao-koh, Deux sophistes chinois, p. 141: *L'école sophistique chinoise nous a fait assister aux premiers tâtonnements d'une logique qui se refuse à accepter les termes ayant une signification générale. La manière de raisonner et de s'exprimer nous paraît aujourd'hui très primitive et quelquefois ridicule. Cependant ces mêmes problèmes furent aussi discutés par des philosophes de la Chine antique appartenant à d'autres écoles, et même par d'anciens penseurs chez d'autres peuples, en Grèce ou aux Indes, …*

einen ständigen Wechsel zwischen der aposteriorischen und der apriorischen Perspektive ein ums andere Mal vor gewaltige Herausforderungen und erzeugt bei Ungeübten dadurch ein Gefühl der Unsicherheit, Verwirrung, des Zweifels und bestenfalls der Nachdenklichkeit. Es ist wohl zu vermuten, daß er hoffte, dadurch in der Tat zum Denken anzuregen; man kann sagen, daß ihm das sogar gelang, leider jedoch in die verkehrte Richtung, die platte empirische nämlich. Was sollte man von einer an Objektivitis leidenden Welt aber anderes erwarten? Platon hat es im Höhlengleichnis, wie bereits erwähnt, mit überdeutlichen Worten beschrieben ...[74]

Um der Verflachung der Philosophie bis zu ihrem Versinken im Unterirdischen entgegenzuwirken, entwickelte ich auf der Basis der Lichtgestalten der Weisheitsliebe und Weisheit und eigenen Überdenkens die »Strukturtheorie der Re–flexion«. Hat man diese zur Kenntnis genommen, fragt es sich freilich, wer hier „sehr primitiv" und „lächerlich" ist. Der derzeitige Zustand der Philosophiewissenschaft (von der Philosophie ganz zu schweigen) ist zwar trostlos, doch noch nicht völlig aussichtslos, was ich mit meiner anhaltenden Erkenntnisbemühung im allgemeinen demonstriere und mit dem anschließenden Zitat aus der neuesten sinologischen Forschung im speziellen Kontext hier unterstreichen will.

„Obwohl es deshalb für gewöhnlich akzeptabel erscheint zu urteilen, daß ein weißes Pferd ein Pferd ist oder daß, weil man ein weißes Pferd hat, ein Pferd hat, werden solche Urteile nicht durch gültige semantische Analysen unterstützt. Ich glaube deshalb, daß Gongsun Longzi's beeindruckende Anfechtung seiner Zeitgenossen in der Ära der Streitenden Reiche im *Baimalun* entweder die Zustimmung zur scheinbar absurden Folgerung war, daß ein weißes Pferd kein Pferd ist,

[74] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 110–111.

oder eine bessere semantische Theorie hervorzubringen. Diese Anfechtung blieb jedoch weitgehend unerwidert.[23] [23]Die nächste Stelle, an der solch eine Anfechtung anscheinend aufgenommen wurde, sind Teile des *Zhuangzi*. Speziell Schlüsselpassagen im *Zhuangzi* Kap. 2, "*Qiwulun*", scheinen bei der semantischen Nützlichkeit – und Grenzen dieser Nützlichkeit – des demonstrativen Paares "dieses" (*shi* 是) und "jenes" (*bi* 彼) anzusetzen, indem versucht wird, die Äußerungen eines Sprechers zu klären."[75]

Zum Schluß ergibt sich womöglich, daß die »Richtigstellung der Namen« deren Widerlegung und Aufhebung ist. Gōng-sūn Lóng's Zeitgenosse Zhuāngzǐ und Huáinánzǐ, sein Fast-noch-Zeitgenosse, berichten über diesen doch nicht, daß er seine Diskussionspartner des Irrtums überführte, um auf den Trümmern von deren Gedankengebäuden sein eigenes dogmatisches Gegenkonstrukt zu errichten, sondern daß er schlechterdings alle Annahmen, Behauptungen und Theorien aufgriff, angriff und *ad absurdum* führte. Wir wissen nicht, welche Konsequenz(en) er daraus zog, doch weisen die ironischen Andeutungen von Zhuāngzǐ auf seine Meinungsgegner aus dem Lager der Debattierer und auf Gōng-sūn Lóng im besonderen darauf hin, daß jener deren Dialektik

---

[75] Im Manyul, Horse-parts, White-parts, and Naming, p. 185[+23]: *Therefore, although ordinarily it seems acceptable to judge that a white horse is a horse or that, because one has a white horse, one has a horse, those judgments fail to be supported by the semantic analyses that are available. I believe, therefore, that Gongsun Longzi's formidable challenge in the* Baimalun *to his contemporaries of the Warring States era was either to conform to the seemingly absurd conclusion that a white horse is not a horse, or to produce a better semantic theory. That challenge, however, went largely unanswered.*[23] [23]*The closest place in which such a challenge might seem taken up is in parts of the* Zhuangzi. *Key passages in* Zhuangzi *ch. 2,* "Qiwulun," *in particular seem to address the semantic usefulness—and limits to that usefulness—of the demonstrative pair "this" (*shi 是*) and "that" (*bi 彼*) in trying to clarify a speaker's utterances.*

durchaus ernst nahm, während dieser von den heilspragmatisch zu ziehenden Folgerungen der Lehren jenes tiefsinnigen Dào-Mystikers verblüfft, angesichts dieser sogar angetan gewesen sein könnte.[76]

Es ist höchste Zeit, die Voreingenommenheit gegenüber skeptischen Methoden, wie sie sowohl in Griechenland als auch in Indien und genauso in China nicht nur Jahrhunderte hindurch, sondern dokumentiert zweieinhalb Jahrtausende lang gehegt wurde, angesichts der engen operationalen Verwandtschaft zwischen Skepsis und Mystik[77] endlich einmal zu überdenken und alle auf Ressentiments zurückzuführenden Parallaxen zurechtzurücken. In der Sinologie verhält es sich innerhalb der Forschung zur ‚Sophistik' wie in der mit den griechischen Parallelen befaßten. Im Besitz der Deutungshoheit und deren weidlichen Ausnutzung erfindet man hoch-diffizile moderne Lösungen, nach denen auch schon der vorsintflutliche antike Denker das Prädikationsproblem gelöst haben soll und ignoriert ganz einfach, daß er es mit der Unlösbarkeit bereits gefunden hat. Bevor ich dazu noch einige beachtenswerte exemplarische und einflußreiche Forschungsbeiträge der Disziplin nennen werde, führe ich gleich noch zur Vervollständigung des Eindrucks den Rest des Texts ohne Kommentar in der mir einigermaßen schlüssig erscheinenden Übersetzung an. Wir waren dabei zu erfahren, daß es nicht nur kein farbiges Pferd, sondern überhaupt kein Pferd gebe, weil Subjekt und Akzidenz entweder verschieden oder identisch sind.

---

[76] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-zhēn-jīng 17.4, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute, Zhuāngzǐ-yǐndé, pp. 44.65–45.68, 45.80–81.

[77] Dazu ausführlich H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 101–294.

曰：以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也，天下無馬，可乎？

曰 (*yuē*): 以 (*yǐ*) 馬 (*mǎ*) 之 (*zhī*) 有 (*yǒu*) 色 (*sè*) 為 (*wéi*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*), 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 無 (*wú*) 色 (*sè*) 之 (*zhī*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*), 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 馬 (*mǎ*), 可 (*kě*) 乎 (*hū*)?

Einwand: Aber dann ist ein farbig genanntes Pferd kein Pferd. Auf der (ganzen) Welt gibt es [aber] kein farbloses Pferd; kann es [denn] sein, daß es unter dem Himmel kein Pferd gibt?[78]

曰：馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬而已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也。馬與白馬也，故曰白馬非馬也。

曰 (*yuē*): 馬 (*mǎ*) 固 (*gù*) 有 (*yǒu*) 色 (*sè*), 故 (*gù*) 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*). 使 (*shǐ*) 馬 (*mǎ*) 無 (*wú*) 色 (*sè*), 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 而 (*ér*) 已 (*yǐ*) 耳 (*ěr*), 安 (*ān*) 取 (*qǔ*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*)? 故 (*gù*) 白 (*bái*) 者 (*zhě*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 馬 (*mǎ*) 與 (*yǔ*) 白 (*bái*) 也 (*yě*). 馬 (*mǎ*) 與 (*yǔ*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*), 故 (*gù*) 曰 (*yuē*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*).

Antwort: Pferde haben zugegebenermaßen Farbe, deshalb gibt es weiße Pferde. Wenn Pferde farblos wären, so gäbe es nur Pferde, und Punktum. Wie könnte man dann ein weißes Pferd auswählen? Insofern ist das, was weiß ist, kein Pferd. Und was ein weißes Pferd ist, ist Pferd zusammen mit weiß, ein Pferd zusammen mit einem weißen Pferd; deshalb antworte ich: Ein weißes Pferd ist kein Pferd.[79]

---

[78] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259b.2–3; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 8, pp. 86+133.

[79] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259b.6–8, 12–13; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 9–10, pp. 87+133.

曰：馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬。是相與以不相與為名，未可。故曰，白馬非馬未可。曰：以有白馬為有馬，謂有白馬為有黃馬，可乎？

曰 (*yuē*): 馬 (*mǎ*) 未 (*wèi*) 與 (*yǔ*) 白 (*bái*) 為 (*wéi*) 馬 (*mǎ*), 白 (*bái*) 未 (*wèi*) 與 (*yǔ*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 白 (*bái*). 合 (*hé*) 馬 (*mǎ*) 與 (*yǔ*) 白 (*bái*), 復 (*fù*) 名 (*míng*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*). 是 (*shì*) 相 (*xiàng*) 與 (*yǔ*) 以 (*yǐ*) 不 (*bù*) 相 (*xiàng*) 與 (*yǔ*) 為 (*wéi*) 名 (*míng*), 未 (*wèi*) 可 (*kě*). 故 (*gù*) 曰 (*yuē*), 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*) 未 (*wèi*) 可 (*kě*). 曰 (*yuē*): 以 (*yǐ*) 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*), 謂 (*wèi*) 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 黃 (*huáng*) 馬 (*mǎ*), 可 (*kě*) 乎 (*hū*)?

Einwand: Pferd ohne weiß und man hat ein Pferd; weiß ohne Pferd und man hat weiß. Die Verbindung wiederum von Pferd und weiß heißt weißes Pferd. Miteinander Verbundenes zusammen mit einer unverbundenen Bezeichnung zu gebrauchen, ist unmöglich; deshalb mein Einwand: »Ein weißes Pferd ist kein Pferd« ist nicht möglich. Einwand: Angenommen, »es gibt weiße Pferde« bedeutet, es gibt Pferde und man sagt, gibt es weiße Pferde [so] bedeutet das, es gibt [auch] gelbe Pferde; ist das möglich?[80]

曰：未可。

曰 (*yuē*): 未 (*wèi*) 可 (*kě*).

Antwort: Nicht möglich.[81]

[80] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259b.16–19, 24–25; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 11–12, pp. 88+133–134.

[81] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259c.1; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 12, pp. 88+134.

曰：以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也。異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬，此飛者入池，而棺槨異處，此天下之悖言亂辭也。

曰 (*yuē*): 以 (*yǐ*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 異 (*yì*) 有 (*yǒu*) 黃 (*huáng*) 馬 (*mǎ*), 是 (*shì*) 異 (*yì*) 黃 (*huáng*) 馬 (*mǎ*) 於 (*yú*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 異 (*yì*) 黃 (*huáng*) 馬 (*mǎ*) 於 (*yú*) 馬 (*mǎ*), 是 (*shì*) 以 (*yǐ*) 黃 (*huáng*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*), 而 (*ér*) 以 (*yǐ*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*), 此 (*cǐ*) 飛 (*fēi*) 者 (*zhě*) 入 (*rù*) 池 (*chí*), 而 (*ér*) 棺 (*guān*) 槨 (*guǒ*) 異 (*yì*) 處 (*chǔ*), 此 (*cǐ*) 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 悖 (*bèi*) 言 (*yán*) 亂 (*luàn*) 辭 (*cí*) 也 (*yě*).

Antwort: Nehmen wir an, es gibt Pferde, die von gelben Pferden unterschieden sind, dann ist es [doch] so, daß gelbe Pferde von Pferden unterschieden sind. Sind gelbe Pferde von Pferden unterschieden, dann ist richtigerweise anzunehmen, daß gelbe Pferde nicht Pferde zu nennen sind. Angenommen, gelbe Pferde nennt man nicht Pferde, doch weiße Pferde Pferde, dann ist das wie das Fliegen in einem Teich oder innerer und äußerer Sarkophag an verschiedenen Orten; das ist dann widersprüchliches Geschwätz und wirres Gerede.[82]

曰：有白馬不可謂無馬者，離白之謂也。‹不›離者有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非以。白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬馬也。

曰 (*yuē*): 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 離 (*lí*) 白 (*bái*) 之 (*zhī*) 謂 (*wèi*) 也 (*yě*). ‹不 (*bù*)› 離 (*lí*) 者 (*zhě*) 有 (*yǒu*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*). 故 (*gù*) 所 (*suǒ*) 以 (*yǐ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 獨 (*dú*) 以 (*yǐ*) 馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 耳 (*ěr*), 非 (*fēi*) 以 (*yǐ*). 白 (*bái*)

[82] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259c.3–8; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 13–14, pp. 88–89+134.

馬 (*mǎ*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*). 故 (*gù*) 其 (*qí*) 為 (*wéi*) 有 (*yǒu*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*), 不 (*bù*) 可 (*kě*) 以 (*yǐ*) 謂 (*wèi*) 馬 (*mǎ*) 馬 (*mǎ*) 也 (*yě*).

Antwort: Gibt es weiße Pferde, so kann man nicht sagen, es gibt keine Pferde; das nennt man die Unterschiedenheit von weiß. ‹Ohne› Unterschiedenheit können weiße Pferde nicht Pferde genannt werden. Deshalb ist das, was für ein Pferd gehalten wird, nur »Pferd«. Es ist nicht so, daß sich durch ein weißes Pferd ein Pferd ergibt und man kann auf diese Weise nicht behaupten, daß ein Pferd ein Pferd ist.[83]

曰: 白者不定所白, 志之而可也。白馬者, 言白定所白也。定所白者, 非白也。馬者, 無去取於色, 故黃黑皆所以應。白馬者, 有去取於色, 黃黑馬皆所以色去, 故唯白馬獨可以應耳。無去者, 非有去也, 故曰, 白馬非馬。

曰 (*yuē*): 白 (*bái*) 者 (*zhě*) 不 (*bù*) 定 (*dìng*) 所 (*sǔo*) 白 (*bái*), 志 (*zhì*) 之 (*zhī*) 而 (*ér*) 可 (*kě*) 也 (*yě*). 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 言 (*yán*) 白 (*bái*) 定 (*dìng*) 所 (*sǔo*) 白 (*bái*) 也 (*yě*). 定 (*dìng*) 所 (*sǔo*) 白 (*bái*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 白 (*bái*) 也 (*yě*). 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 無 (*wú*) 去 (*qù*) 取 (*qǔ*) 於 (*yú*) 色 (*sè*), 故 (*gù*) 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 皆 (*jiē*) 所 (*sǔo*) 以 (*yǐ*) 應 (*yīng*). 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 者 (*zhě*), 有 (*yǒu*) 去 (*qù*) 取 (*qǔ*) 於 (*yú*) 色 (*sè*), 黃 (*huáng*) 黑 (*hēi*) 馬 (*mǎ*) 皆 (*jiē*) 所 (*sǔo*) 以 (*yǐ*) 色 (*sè*) 去 (*qù*), 故 (*gù*) 唯 (*wéi*) 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 獨 (*dú*) 可 (*kě*) 以 (*yǐ*) 應 (*yīng*) 耳 (*ěr*). 無 (*wú*) 去 (*qù*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 去 (*qù*) 也 (*yě*), 故 (*gù*) 曰 (*yuē*), 白 (*bái*) 馬 (*mǎ*) 非 (*fēi*) 馬 (*mǎ*).

Antwort: Bestimmt weiß nicht etwas Weißes, kann man es weglassen. Weißes Pferd besagt, etwas Weißes wurde durch weiß bestimmt; was durch weiß bestimmt wird, ist [selbst]

[83] Gōng-sūn Lóng, Bái-mǎ-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259c.17–21, übersetzt nach ‹varia lectio› o.c. 24/004,260b.2❻; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 15, pp. 90+134–135.

nicht weiß. Pferd schließt Farbe weder aus noch ein. Deshalb müßte alles Gelb oder Schwarz damit vereinbar sein. Weißes Pferd schließt Farbe aber aus und ein, denn alle gelben und schwarzen Pferde werden durch die eine Farbe ausgeschlossen. Deswegen kann ausschließlich ein weißes Pferd angenommen werden, und nur ein solches. Nicht-Ausschließen ist nämlich nicht Ausschließen, weshalb geantwortet wird: Ein weißes Pferd ist kein Pferd.[84]

Neben den vergeblichen Versuchen, die antike Dialektik mit den Mitteln mathematischer Logik zu erklären, wovon die sinitische nicht ausgenommen ist – die Begründung habe ich bereits im ersten Hauptteil des Buches vorgelegt –, gibt es in bezug auf alle drei, wie angedeutet, noch ganz andere modernistische Lösungsansätze. Hinsichtlich der letzteren sind diese vornehmlich im Bereich der Linguistik angesiedelt. Was ich hier speziell meine, ist das die Interpretation altchinesischer ‚Sophistik' derzeit geradezu beherrschende grammatikalische Bravourstück, zwischen sogenannten Kontinuativa (Substanzbezeichnungen) und Individualsubstantiva (zählbaren Nomen) zu unterscheiden und die zwischen Wortgruppierungen bestehenden Zuordnungsverhältnisse auf diese Weise zu veranschaulichen.[85] Es geht dabei um die These,

[84] Gōng-sūn Lóng, Bái-mă-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 259c.24, 260a.2–5, 8–9, 13–14; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 16–20, pp. 91–92+135.

[85] Hier einige Literaturangaben zu einschlägigen Studien zum Nachvollzug (viel Spaß!): C. Hansen, Language and Logic in Ancient China, pp. 30–54, 140–171, 175–180, 188–194; A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 125–215 (zu früheren Versionen siehe Literaturliste); C. Harbsmeier, The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue; D. Robins, Mass Nouns and Count Nouns in Classical Chinese; C. Fraser, Language and Ontology in Early Chinese Thought.

daß die altchinesischen Nomen eher als Kontinuativa (*mass nouns*), denn als Individualnomen (*count nouns*) aufzufassen sind und damit ein Durchbruch bei der Auslegung des ›Weißen Pferdes‹ gelungen sei.

„Chad Hansen hat in seinem *Language and logic in ancient China* die erste radikal neue Herangehensweise zum "Weißen Pferd" eröffnet. Es handelt sich um die Anwendung seiner Hypothese, daß klassische chinesische Nomen wie Kontinuativa und eben nicht wie Individualsubstantiva indeuropäischer Sprachen funktionieren. … Hansen's detaillierte Anwendungen dieser Hypothese sind oft fraglich, aber seine allgemeine Herangehensweise an das "Weiße Pferd" ist der Durchbruch, auf den wir gewartet haben. Solange wir es nicht schaffen, dem Vorurteil zu entkommen, daß Kung-sun Lung über Klasse und Element, wenn nicht gar über Universalie und Partikularie sprechen muß, erscheint es seltsam, daß er Form und Farbe, Pferd und weiß auf dieselbe Ebene stellt und unter dem Aspekt spricht, sie zu verbinden oder zu trennen."[86]

Die Lösung des Prädikationsenigmas mit Hilfe von In-Distinktheit ist natürlich reines Wunschdenken. Schon beim Zenonischen, nicht ans Ziel kommenden Läufer, ging es um die Frage nach Kontinuität und Diskretheit und zu Beginn der

[86] A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, pp. 196 … 197: *Chad Hansen in his* Language and logic in ancient China *has opened the first radically new approach to the "White horse". It is an application of his hypothesis that Classical Chinese nouns function like the mass nouns rather than the count nouns of Indo-European languages. … Hansen's detailed applications of his hypothesis are often questionable, but his general approach to the "White horse" is the breakthrough we have been waiting for. As long as we fail to escape the preconception that Kung-sun Lung must be talking about class and member if not about universal and particular, it seems strange that he puts shape and colour, horse and white, on the same level, and talks in terms of combining or separating them.*

ersten Hypóthesis des Platonischen ›Parmenides-Dialogs‹ um Ganzes und Teil. Beide, Kontinuität und Diskretheit, sowie Ganzes und Teil sind Verhältnisbestimmungen im Sinne von Kontinuativa zu Individualsubstantiva, stehen und fallen nach Definitionsstruktur folglich jeweils gemeinsam. Der Spätneuplatoniker Proklos (410–485) berichtet in seinem Kommentar zum Platonischen ›Parmenides-Dialog‹, Sokrates habe sein Argument, daß der Begriff des Vielen irgendwie am Begriff des Einen teilhabe und wie das Tageslicht an verschiedenen Stellen der Erde zur gleichen Zeit sei,[87] den Zenonischen Lógoi entnommen,[88] wobei jetzt nicht diskutiert zu werden braucht, wie Zenon das gemeint hat. Was ich hier vorführen will, ist die virtuelle Dialektik, die ein führender Platonismus-Forscher – ohne sich in seinen Schriften jemals auf chinesische Philosophie bezogen und von dieser folglich höchstwahrscheinlich niemals gehört zu haben – vor einiger Zeit problemgerecht daraus ableitete und wie er den Sachverhalt am Ende beurteilt.

„Zenon: "Weiß ist eine Sache oder nicht?" // Betroffener: "So ist es." // Zenon: "Aber du sagst, daß dieser Stein, dieser Umhang, diese Mauer und dieser Junge viele sind, oder nicht?" // Betroffener: "Das tue ich" // Zenon: "Aber sind nicht all diese Sachen weiß?" // Betroffener: "Sie sind es" // Zenon: "Und weiß, sagten wir, ist eine Sache." // Betroffener: "Das taten wir." // Zenon: "Dann sind all diese Sachen, so scheint es, Eines." // Betroffener: "So scheint es." // Sicherlich kindisch (Παιδαριώδη), aber im 5. Jahrhundert und sogar bis ins frühe 4. hinein wirksam genug."[89]

---

[87] Cf. Platon, Parmenides 130e5–131c11.

[88] Cf. Proklos, In Platonis Parmenidem Commentaria 862.20–863.20, ⟨ed.⟩ C. Steel, 2.33–34.

[89] J. Dillon, New Evidence on Zeno of Elea?, p. 128: *Zeno: "White is*

Um hier nicht den Eindruck zu erwecken, ich würde den diesbezüglich angebotenen sinologischen Lösungen ausweichen, benötige ich nur ein einziges Zitat, ein Zitat, das aus der Feder einer der Koryphäen des hier thematisierten Forschungsansatzes stammt, um solches auf der Grundlage des bisher Erarbeiteten ein für allemal als schlechten Witz zu entlarven. „Eine weitere Konsequenz des Denkens in Kontinuativa ist, daß eine Klassen/Elemente-Relation eine Variante der Ganzes/Teil-Relation wird.“[90] Klassenzugehörigkeit, Mengenlehre, Teilhabe, Zuordnungsfunktionen und was sonst noch alles, worum es dabei schlechtweg und immer geht, ist Relationalität. In dem Zitat ist es unbedacht, doch unmißverständlich und entlarvend ausgesprochen. Als ob ein chinesisch Sprechender, wie der eine indeuropäische Sprache Sprechende auch, Substanzielles nicht von seinen Akzidenzien und einen Sachverhalt nicht von seinen Bezeichnungen unterscheiden oder deren Übereinstimmung erkennen könnte! Die Aufgabe ist umformuliert und wie durch ein Wunder gelöst. Einfach genial, die moderne Gelehrsamkeit. Vor einem Rätsel steht erst einer, der Gegebenheiten überdenkt. Das tat mit ziemlicher Sicherheit Gōng-sūn Lóng. Wie das Ergebnis

---

one thing, is it not?” // Victim: “It is”. // Zeno: “But you say that this stone, this cloak, that wall, and that boy are many, do you not?” // Victim: “I do” // Zeno: “But are not all these many things white?” // Victim: “They are” // Zeno: “And white, we said, is one thing.” // Victim: “We did”. // Zeno: “Then all these things, it would seem, are One.” // Victim: “So it would seem”. // Παιδαριώδη, certainly, but in the 5th Century, and even into the early 4th, effective enough. Zeichensetzung des Originals; doppelte Schrägstriche anstelle eines neuen Absatzes. Cf. idem, More Evidence on Zeno of Elea?, p. 222, wo in einer vergleichbaren Problematik von einer „Verständnislosigkeit gegenüber der Prädikation“ (*a lack of understanding of predication*) gesprochen wird. Fragt sich nur, wen sie betrifft.

[90] A. C. Graham, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, p. 197: *A further consequence of mass noun thinking is that the class/member relation becomes one variety of the whole/part relation.*

seines Nachdenkens ausfiel, ist dabei nicht vorrangig. Entscheidend ist die Problembeschreibung – und die theoretische wie praktische Konsequenz, die wir als Philo-Sophen daraus ziehen können. Zhuāngzǐ, der, wie gezeigt, bei all seiner gegen die Disputierer gerichteten Spöttelei diesen, was die von ihm gepflegte skeptisch-relativistische Denkungsart betrifft, ziemlich nahestand, kann hier als herausragendes Beispiel eines davon ausgehenden Überstiegs ins Unvermittelte und Unmittelbare angeführt werden.

Relativität bildet die eigentliche, doch verkannte Basis aller modernistischen Luftnummern von Logik, Linguistik und Philologie, die sich mit solchen Problemen beschäftigen; damit der ihr innewohnende Antagonismus. Verstanden haben das diejenigen, die sich mit dem Explanandum als Explanans brüsten, offensichtlich nicht, und dennoch wähnen sie sich auf dem Gipfel der Erkenntnisentwicklung. Beim Besinnungsaufsatz in der Schule hätte man das als Themaverfehlung mit ungenügend benotet, in der Erkenntnislehre haben wir dafür einen wohlklingenden *terminus technicus,* der aus der altgriechischen, der authentischen Philosophie also, stammt, ἡ τοῦ ἄγνοια ἐλέγχου lautet, in der lateinischsprachigen Schwundphilosophie *ignoratio elenchi* heißt und Nichtbeachtung, Nichtberücksichtigung, Übergehen und Ignorieren der Fragestellung meint. Ein vergleichbares Phänomen ist bei den derzeitigen Interpretationen der antik-hellenischen, und vielleicht etwas abgeschwächt, der altindischen Elenktik zu gewahren. Woran das wohl liegen mag?

3.2.2 Zhǐ-wù-lùn (指物論)

物莫非指, 而指非指。
物 (*wù*) 莫 (*mò*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*), 而 (*ér*) 指 (*zhǐ*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*).
(Es gibt) Kein Ding ohne Bezeichnung, doch Bezeichnungen (sind) nicht Bezeichnetes.[91]

天下無指, 物無可以謂物。非指者天下, 而物可謂指乎?
天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*), 物 (*wù*) 無 (*wú*) 可 (*kě*) 以 (*yǐ*) 謂 (*wèi*) 物 (*wù*). 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*) 天 (*tiān*) 下 (*xià*), 而 (*ér*) 物 (*wù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 指 (*zhǐ*) 乎 (*hū*)?
Gibt es auf der (ganzen) Welt [wörtlich: unter dem Himmel] keine Zeichen, dann können Dinge nicht Dinge genannt werden. Ist das Bezeichnete aber nicht die (ganze) Welt, wie können Dinge dann bezeichnet genannt werden?[92]

指也者, 天下之所無也;物也者, 天下之所有也。以天下之所有為天下之所無, 未可。
指 (*zhǐ*) 也 (*yě*) 者 (*zhě*), 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 所 (*suǒ*) 無 (*wú*) 也 (*yě*); 物 (*wù*) 也 (*yě*) 者 (*zhě*), 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 所 (*suǒ*) 有 (*yǒu*) 也 (*yě*). 以 (*yǐ*) 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 所 (*suǒ*) 有 (*yǒu*) 為 (*wéi*) 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 所 (*suǒ*) 無 (*wú*), 未 (*wèi*) 可 (*kě*).
Bezeichnetes wäre das, was auf der (ganzen) Welt nicht existiert. Die Dinge sind aber das, was auf der (ganzen) Welt existiert. Man kann nicht annehmen, daß das, was auf der

---

[91] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 260c.4; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 1, pp. 93+136.

[92] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 260c.6–7, 10; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 2–3, pp. 94+136.

(ganzen) Welt existiert, das ist, was auf der (ganzen) Welt nicht existiert.[93]

天下無指, 而物不可謂指也。不可謂指者, 非指也。
天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*), 而 (*ér*) 物 (*wù*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*).
Gibt es auf der (ganzen) Welt keine Bezeichnungen, dann kann man die Dinge nicht bezeichnet nennen. Kann man sie aber nicht bezeichnet nennen, dann existiert nichts Bezeichnetes.[94]

非指者, 物莫非指也。天下無指而物不可謂指者, 非有非指也。非有非指者, 物莫非指也。物莫非指者, 而指非指也。
非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 物 (*wù*) 莫 (*mò*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*) 而 (*ér*) 物 (*wù*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 物 (*wù*) 莫 (*mò*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 物 (*wù*) 莫 (*mò*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 而 (*ér*) 指 (*zhǐ*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*).
Ohne Bezeichnung kein nicht-bezeichnetes Ding. Gibt es auf der (ganzen) Welt keine Bezeichnung und kann man die Dinge nicht bezeichnet nennen, so gibt es dennoch nichts Nicht-Bezeichnetes. Ist nichts nicht bezeichnet, dann ist kein Ding ein Nicht-Bezeichnetes. Ist kein Ding ein Nicht-Bezeichnetes, dann ist eine Bezeichnung keine Bezeichnung.[95]

---

[93] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 260c.13–15; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 4, pp. 94+136.

[94] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 260c.17, 19; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 5–6, pp. 94–95+136.

[95] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 260c.20–21, 261a.1–2, 3–5; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 7–9, pp. 95+136–137.

天下無指者, 生於物之各有名, 不為指也。不為指而謂之指, 是兼不為指。以有不為指之無不為指, 未可。
天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 生 (*shēng*) 於 (*yú*) 物 (*wù*) 之 (*zhī*) 各 (*gè*) 有 (*yǒu*) 名 (*míng*), 不 (*bù*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 不 (*bù*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*) 而 (*ér*) 謂 (*wèi*) 之 (*zhī*) 指 (*zhǐ*), 是 (*shì*) 兼 (*jiān*) 不 (*bù*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*). 以 (*yǐ*) 有 (*yǒu*) 不 (*bù*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*) 之 (*zhī*) 無 (*wú*) 不 (*bù*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*), 未 (*wèi*) 可 (*kě*).
Daß es auf der (ganzen) Welt kein Bezeichnetes gibt, rührt daher, daß jedes Ding eine Benennung hat, die nicht Bezeichnung genannt wird. Was nicht Bezeichnung, und dennoch Bezeichnung genannt wird, ist eine Kombination von Nichtsein und Bezeichnung. Man kann aber nicht das Nicht-Bezeichnen als nicht Nicht-Bezeichnen annehmen.[96]

且指者, 天下之所兼。天下無指者, 物不可謂無指也。不可謂無指者, 非有非指也。非有非指者, 物莫非指, 指非非指也, 指與物非指也。
且 (*qiě*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 之 (*zhī*) 所 (*suǒ*) 兼 (*jiān*). 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 物 (*wù*) 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 不 (*bù*) 可 (*kě*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*). 非 (*fēi*) 有 (*yǒu*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 者 (*zhě*), 物 (*wù*) 莫 (*mò*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*), 指 (*zhǐ*) 非 (*fēi*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*), 指 (*zhǐ*) 與 (*yǔ*) 物 (*wù*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*) 也 (*yě*).
Allerdings gibt es auf der (ganzen) Welt Bezeichnen im allgemeinen. Gäbe es Nicht-Bezeichnen auf der Welt, so könnten die Dinge nicht »Nicht-Bezeichnetes« genannt werden, von Nicht-Bezeichnetem könnte nicht gesprochen werden.

[96] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 261a.9–10, 12–15; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 10–12, pp. 96+137.

Gibt es Nicht-Bezeichnen nicht, dann gibt es nichts Nicht-Bezeichnetes und kein Ding ist ein Nicht-Bezeichnetes. Ist eine Bezeichnung nicht Nicht-Bezeichnetes, dann ist das Bezeichnen eines Dinges kein Bezeichnen.[97]

使天下無物指, 誰徑謂非指?天下無物, 誰徑謂指?天下有指無物指, 誰徑謂非指?徑謂無物非指?且夫指固自為非指, 奚待於物而乃與為指。

使 (*shǐ*) 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 物 (*wù*) 指 (*zhǐ*), 誰 (*shuí*) 徑 (*jìng*) 謂 (*wèi*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*)? 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 無 (*wú*) 物 (*wù*), 誰 (*shuí*) 徑 (*jìng*) 謂 (*wèi*) 指 (*zhǐ*)? 天 (*tiān*) 下 (*xià*) 有 (*yǒu*) 指 (*zhǐ*) 無 (*wú*) 物 (*wù*) 指 (*zhǐ*), 誰 (*shuí*) 徑 (*jìng*) 謂 (*wèi*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*)? 徑 (*jìng*) 謂 (*wèi*) 無 (*wú*) 物 (*wù*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*)? 且 (*qiě*) 夫 (*fú*) 指 (*zhǐ*) 固 (*gù*) 自 (*zì*) 為 (*wéi*) 非 (*fēi*) 指 (*zhǐ*), 奚 (*xī*) 待 (*dài*) 於 (*yú*) 物 (*wù*) 而 (*ér*) 乃 (*nǎi*) 與 (*yǔ*) 為 (*wéi*) 指 (*zhǐ*).

Wenn es auf der Welt keine Bezeichnungen und Dinge gäbe, wer spräche dann geradewegs von Nicht-Bezeichnung? Gäbe es auf der Welt keine Dinge, wer spräche dann geradewegs vom Bezeichnen? Gäbe es auf der Welt Bezeichnungen, aber keine bezeichneten Dinge, wer spräche dann geradewegs vom Nicht-Bezeichnen? Sagt man geradewegs keine Dinge, keine Bezeichnung? Eine Bezeichnung ist jedoch gewiß keine Selbstbezeichnung; warum bezieht sie sich auf Dinge und gilt deshalb damit zusammen als Bezeichnung?[98]

---

[97] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 261a.17–20, 22, 24–261b.1; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 13–16, pp. 96–97+137–138.

[98] Gōng-sūn Lóng, Zhǐ-wù-lùn, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng 24/004, 261b.3–9; Zählung nach ⟨ed./tr.⟩ M. Perleberg 17–19, pp. 97–98+137–138.

Dialektik zum Kopfzerbrechen. Die chinesische Sprache mit ihrer minimalistischen Grammatik tut hierbei ein übriges. Aufgrund dessen will und kann ich auch nicht an jeder Stelle des Traktats auf die ausschließliche Stimmigkeit meiner Übersetzung, die natürlich zugleich Auslegung ist, beharren, gibt es doch keine zwei Übersetzungen von Experten, auch keinen chinesischen, die des Alt-Sinitischen quasi muttersprachlich mächtig sind, welche nicht voneinander abweichen oder sich schlechtweg widersprechen. Interessierten empfehle ich deshalb in diesem besonderen Falle, die vorhandenen Übersetzungen in europäische Sprachen, von denen ich die mir bekannten in einer Fußnote dazu oben angegeben habe, zu konsultieren. Man wird tatsächlich riesige Unterschiede und Unvereinbarkeiten feststellen, wenn man strukturell denken kann aber gleicherweise, daß es auf Einzelheiten gar nicht ankommt.

„Von allen chinesischen philosophischen Schriften ist sie [das ›Zhǐ-wù-lùn‹] diejenige, die Leser mit der Vorliebe, schwierige Rätsel zu lösen, am meisten fasziniert, doch keine zwei Kommentatoren stimmten jemals in ihrer Interpretation überein. … Die philologische Evidenz zu ignorieren und damit anzufangen zu fragen, welcher Begriff der westlichen Philosophie zu dem chinesischen Argument paßt (‘Universalie’, ‘Qualität’, ‘logische Klasse’), ist prinzipiell verkehrt. Die wirkliche Schwierigkeit entsteht durch die Tatsache, daß die literarische Form einzigartig erscheint, bis wir Parallelen in den Mohistischen *Erklärungen* erkennen; wir scheinen keinen Schlüssel zur Gesamtordnung des Arguments zu besitzen.“[99]

[99] A. C. Graham, Later Mohist Logic, Ethics and Science, p. 457: *Of all Chinese philosophical writings it is perhaps the one which most fascinates readers with the taste for solving difficult riddles, but no two commentators have ever agreed in interpreting it. … To ignore the philological evidence and start by asking which of the concepts of Western philosophy fits the Chinese*

Die Philologen und Historio-Doxographen wahrscheinlich nicht, wir, die Philosophen, aber sehr wohl, weil wir ihn nämlich nicht in Wörtern suchen, sondern im Denken finden.

Philosophie ausschließlich mit den Mitteln von Sprach-, Literaturwissenschaft und vermeintlich werturteilsfreier Auslegungskunst zu bestreiten, ist dem Ansinnen vergleichbar, ein Schachspiel mit den Regeln von Go (圍棋 *wéi qí*) gewinnen zu wollen. Worauf es philosophisch ankommt, ist gerade die Erfassung des Gesamttenors des Traktats, die nur mit einem metaphysischen Verständnis möglich ist. Durchdenken (Vernunft) und Durchdringen (Verstand) müssen hierfür zusammenkommen. Wer den Sinn von Philosophie generell nicht erfaßt oder in einer der beiden parallelen Dialektik-Traditionen der Antike oder beiden zur Kenntnis genommen und nachvollzogen hat – und welcher sogenannte Fachgelehrte, abwertend Fachidiot Genannte, hat das heute schon –, dürfte hier, wie in der gerade wiedergegebenen Überzeugung verdeutlicht, kaum zu einem tiefgründig philosophischen Urteil kommen und im ideologisch mißbrauchten Kulturdifferentismus hängenbleiben. In Zeiten globalistischer Pseudo-Diversifizierung, die eigentlich eine Nivellierung darstellt, ist das allerdings opportun.

Weder im altertümlichen Hellas noch im antiken Bhārata, noch im alten Zhōnghuá wollten die Widerlegungen der ‚Dialektiker' in ihrem radikalen Leistungssinn verstanden werden. Sollten wir, was China betrifft, dann erwarten, daß die Mohisten, die den Disputierern weltanschaulich ablehnend, ja

argument ('universal', 'quality', 'logical class') is wrong-headed in principle. The real difficulty arises from the fact that, until we notice parallels in the Mohist Explanations*, the literary form appears to be unique; we seem to have no clue to the overall organisation of the argument.* Erläuterung in eckigen Kalammern von mir eingefügt. Zum ›Zhǐ-wù-lùn‹ im Kontext des Mohismus cf. o.c., pp. 457–468.

feindlich gegenüberstanden und sie ideologisch bekämpften, deren Argumente sowohl wahrheitsgetreu auffaßten als auch gemäß deren Verständnis aus- und widerlegten? Das wäre, als wollten wir die Widerlegungen der megarischen Eristiker mit Hilfe der Scheinentgegnungen Aristoteles's erklären. Und das noch, nachdem es zu den Gepflogenheiten von ‚Skeptikern' gehört, den eindeutigen Argumentationsgang ihrer hintersinnigen wie auch tiefsinnigen Refutationskunst nicht selten in oberflächlich verwirrende Formen zu kleiden, um die Multi-Aspektualität eines Sachverhalts und dessen dialektische Demontagemöglichkeit herauszustellen und die Dogmatiker zu düpieren?

Abschließend möchte ich noch auf einige Details hinweisen, die den Nachvollzug des skurril anmutenden Texts erleichtern könnten. Zunächst eine Bemerkung zur Glyphe 指 (*zhǐ*) des 指物論 (Zhǐ-wù-lùn)‹. Während es sich bei 物 (*wù*) unbestreitbar um ein Ding, einen Gegenstand, Seiendes, Substanz, (Einzel-)Wesen, ein Objekt also handelt, sehen sich modernde Deuter der Abhandlung bei 指 (*zhǐ*) vor eine kaum zu bewältigende intellektuelle Herausforderung gestellt. Im Alltagsgebrauch ist damit nominal ein (Zeige-)Finger oder eine Zehe gemeint, verbal zeigen, hinweisen, deuten, demonstrieren, sich beziehen, abzielen, zählen auf. „In einer logischen Diskussion dürfte der Begriff *chih*, so glaube ich, als "bezeichnen", "bedeuten", "prädizieren", "attribuieren", "Eigenschaft" und möglicherweise sogar "Universalie" und "Wesen" gelesen werden. Der Begriff scheint nicht exakt einem der hier vorgeschlagenen zu entsprechen, sondern scheint die Potenz in sich zu tragen, eine Kombination mehrerer davon zu sein."[100]

[100] Y. P. Mey, *The Kung-sun Lung Tzu* With a Translation Into English, p. 436: *In a discussion of logic, the term chih may be read, I believe, as "to denote," "to designate," "predicate," "attribute," "quality," and possibly even*

Um meine Forschungsintention und deren Resultat hier zu verdeutlichen, nämlich zu zeigen, daß beide der präsentierten Traktate im Spannungsfeld zwischen Prädikation und Signifikation liegen, gebe ich folgend ein längeres Zitat aus einem der einflußreichsten Standardwerke zur Geschichte der chinesischen Philosophie wieder, wobei dessen Bedeutung im Westen auf seine Übersetzung ins Englische zurückzuführen ist. „(1) Das Wort *chih* 指 bedeutet buchstäblich 'Finger', 'aufzeigen', 'bezeichnen' oder im *Kung-sun Long-tzŭ* 'das Bezeichnete', bedeutend das, was durch einen Namen bezeichnet wird. Die Erklärung ist, daß Namen zwei Zwecken dienen. In erster Linie weist jeder Name auf seine korrespondierende Partikularie oder wie der Text sagt: "Ein Name ist das, was ein Gegebenes bezeichnet." Ein Name bezeichnet zur selben Zeit jedoch auch die Universalie, die diesem einzelnen zugrundeliegt. So gibt es neben diesem oder jenem einzelnen Pferd das Pferd als solches; und neben diesem oder jenem speziellen Weiß das 'Weiß, das nicht bestimmt, was weiß ist.' Solches 'Pferd' und 'Weiß' sind Universalien, und Namen dienen nicht nur dazu, auf ihre Partikularien zu weisen, sondern ebenso auf solche Universalien. In Abschnitt acht werden wir sehen, daß *chih* (buchstäblich, 'was bezeichnet ist') von Kung-sun Lung 'Dingen' als Apposition zugeordnet wird, eine Tatsache, die stark für die Annahme spricht, daß wenn er von *chih* spricht, er in Wirklichkeit die Universalie meint, die durch irgendeinen Namen bezeichnet wird. (2) Oder gemäß einer zweiten Interpretation ist das Wort *chih* 指, wie es im *Kung-sun Long-tzŭ* verwendet wird, *chih* 旨 äquivalent, ein anderes Wort, das die gleiche Aussprache hat und in gleicher Weise geschrieben wird, außer

"universal" and "essence." The term does not seem to correspond exactly with any of those here suggested but seems to carry the force of a combination of several of them.

daß die linken Striche (扌) des Zeichens, das 'Hand' bedeutet, weggelassen sind. Dieses zweite Wort *chih* 旨 bedeutet nun 'Idee' oder 'Begriff'. Deshalb behält gemäß dieser Interpretation das erst Wort *chih* 指, wie es von Kung-sun Lung verwendet wurde, nicht länger seine primäre Bedeutung 'Finger' oder 'aufzeigen', sondern bedeutet stattdessen 'Idee' oder 'Begriff'. In letzterem Sinn wurde es von Kung-sun Lung eher als irgend ein anderer Spezialausdruck verwendet, um das Universale zu bezeichnen, genauso wie Platon für seine Zwecke das Wort 'Idee' verwandte."[101]

Diese Einschätzung stieß in modernistischen Exegesekreisen, und dazu zählt nahezu die gesamte Fachgelehrtenschaft der letzten fünf und mehr Jahrzehnte, wie bereits anklang,

[101] Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 1.206: *(1) The word* chih 指 *literally means 'a finger,' 'to point out,' , 'to designate,' or in the* Kung-sun Long-tzŭ, *'that which is designated,' meaning by this, that which is designated by a name. The explanation is that names serve two purposes. In the first place, any name points out its corresponding particular, or as the text says: "A name is what designates an actuality." At the same time, however, a name also designates the universal which underlies this particular. Thus besides this or that particular horse, there is the horse as such; and besides this or that particular white, there is the 'white which does not specify what is white.' Such 'horse' and 'white' are universals, and names not only serve to point to their particulars, but to such universals as well. In section eight we shall see that the* chih *(literally, 'what is designated') is placed by Kung-sun Lung in apposition to 'things,' a fact which speaks strongly for the assumption that when he speaks of* chih, *he really means the universal designated by any name. (2) Or according to a second interpretation, the word* chih 指, *as used in the* Kung-sun Long-tzŭ, *is equivalent to* chih 旨, *another word having the same pronunciation, and written in the same way, save that the left strokes* (扌) *of the character, meaning 'hand,' have been omitted. Now this second word,* chih 旨, *means 'idea' or 'concept.' Therefore, according to this interpretation, the first word* chih 指, *as used by Kung-sun Lung, no longer holds its primary meaning of 'a finger,' or 'to point out,' but instead means 'idea' or 'concept.' In the latter sense it, rather than some other special term, has been used by Kung-sun Lung to designate the universal, just as Plato used the word 'idea' for this purpose.*

auf entschiedene Ablehnung, kann man heute doch nichts mehr mit Universalien anfangen, das wäre ja etwas Geistiges und man geriete womöglich – wie entsetzlich! – in einen irrationalen Sog, in den die antiken sinitischen ‚Sophisten' angeblich oder angeblich nicht gezogen wurden. Dazu kommt, daß in einem Zeitalter gesteigerter Borniertheit, deren Samen schon in den jeweiligen Ausbildungszweigen gelegt werden, der Blick über den Tellerrand des eigenen Forschungsfeldes hinaus bei gleichzeitiger Pflege eines rationale Maßstäbe zersetzenden Globalismus, nicht Universalismus, als unprofessionelle und unverantwortliche Zerstreuung angesehen wird, die die Fokussierung des Spezialisten (und abermals, nun zum vorletzten Mal, grüßt der Experte) auf seinen Gegenstand mindert. Darüberhinaus hätte man ja zugestanden, nur Bekanntes wiedergegeben und nichts einzigartig Neues entdeckt (erfunden) zu haben, das einen auf dem Erkenntnisklimax seiner Disziplin erscheinen macht.

Ich lese, wie schon bemerkt, das ›Weiße Pferd‹ in intensionalem, ›Bezeichnung und Bezeichenbares‹ in extensionalem Sinne, will aber keineswegs auf Ausschließlichkeit beharren. Beide Möglichkeiten werden in dem ausführlichen Zitat aus dem Hauptwerk von Fung Yu-lan, das gerade wiedergegeben wurde, angesprochen oder wenigstens angedeutet. Diese sind dialektisch im Sinne der Errungenschaft der Semantik-Theorie von Ashok K. Gangadean aufeinander zu beziehen. Er hat die einseitigen Konnotations- und Denotationsmärchen von jeglichem Hokuspokus geläutert nacherzählt, ist dabei aber nicht stehengeblieben, sondern hat sie mit Hilfe der dialektischen Semantik unter Berufung auf den Konsequentialismus Ārya Nāgārjuna's in eine vernünftige Schilderung überführt, die als Aufforderung und Anleitung zur praktischen Verwirklichung des theoretischen Sinngehalts dieser dienen kann.

Entscheidend ist, daß entgegen allen Abtuns, aller Bestreitungen und aller vermeintlichen Widerlegungen zaghafter

Ansätze, die chinesische Kunst der Refutation mit der um einiges früheren in Griechenland und der um einiges später nachweisbaren in Indien systematisch in Verbindung zu bringen, eine enge strukturelle Verwandtschaft zwischen den dreien festzustellen ist, sobald man sie nur kennt, den blinden Glauben an die westlich-globalistische Wissensevolution (Fortschrittsglauben) aufgibt, die akademi(sti)sche Pseudo-Differenziertheit als Ablenkungsmanöver durchschaut und die wichtigtuerische Schein-Genauigkeit der Wissensverwalter als Verschleierungstaktik enttarnt. Als ob Chinesen nicht mit dem universal-menschlichen Kognitionsvermögen, die Re–flexionsfähigkeit miteinschließt, ausgestattet wären!

Schlußbemerkung

Das Hand- bzw. Kopfwerk dialektischer Widerlegung wird, seit es Philosophie gibt, sowohl im Westen als auch im Osten nicht nur vernachlässigt und bemängelt, sondern gemieden, abgelehnt, verdrängt und bekämpft. Was denen, die sich daran beteiligen, nicht bewußt zu sein scheint oder doch, ist, daß sie damit entsprechend mit der Wahrheit verfahren. Die Ungültigkeit kann nämlich nur von Falschem und Unwahrem erwiesen werden. Also stellt man die Dinge auf den Kopf – Stichwort „Sophisma"; fragt sich nur, für wen das gilt –, erklärt die unrichtige schwache Position für die frag- und alternativlos richtige und erklärt die Ungültigkeitsdemonstrationen, ohne überhaupt nur ein einziges logisches Argument zu bemühen, aus der vorherrschenden ideologischen Überlegenheitsposition heraus geradezu mit einer Drohgebärde für falsch, verrückt, lächerlich, und wenn 's beliebt, gar für unmoralisch bzw. gefährlich und macht diejenigen, die es wagen, sie durchzuführen, nach dem Motto »bestrafe einen, erziehe hundert!« mundtot, auf welch perfide Weise auch immer.

Hat sich der Diffamierungsbegriff ‚Verschwörungstheoretiker' einmal in die Philosophie oder was man dafür hält eingenistet, kann er den Schimpfnamen ‚Sophist' vollgültig ersetzen. Denn wie man mit ersterem heutzutage (man achte bitte auf das Erscheinungsdatum dieses Buches) auf jeden einschlägt, der sich gegen das vom gesellschaftlichen Mainstream verordnete Narrativ jedweder Art mit Argumenten zur Wehr zu setzen sucht, praktiziert man das von alters her mit zweiterem im Bereich der Philosophie.

Falsifikation gilt zunächst auf der empirischen Ebene aller Objektwissenschaften und selbstverständlich, doch nicht als solche thematisiert, im Alltag. Der Öffentlichkeit wird weisgemacht, daß die Allerweltsweisheit, Theorien seien letztlich nicht beweisbar, der Welt erst durch Sir Karl R. Popper (1902–1994) zum Leitsatz der Wissenschaften gemacht wurde.[1] Die griechischen Skeptiker, akademische wie pyrrhoneische, schon demonstrierten mit einer Fülle von Argumenten, die heute verächtlich abgetan werden, daß in einem Relationengeflecht, als welches die in Gedanken repräsentierte Sinnenwirklichkeit zu gelten hat, kein Fixpunkt zu finden ist und damit die Suche nach ihm zu keinem Abschluß kommen wird, womit wir natürlich zum Abschluß gekommen sind, nur eben auf einer anderen Ebene, der Metaebene.

Außerdem müßte es ein menschheitlicher Gemeinplatz sein, daß die Frage nach dem Beweis des Beweises des Beweises usw. im Modus einer Setzung (Position), d.h. einer Letztbegründung im Bereich gegenstandsbezogener Theorien niemals erbracht werden kann.[2] Daraus wird nun aber geschlossen und unbedarften Studiosi verkündet, daß es einen Beweis schlechtweg nicht gibt, wodurch der Meinungsmächtige natürlich in die Lage versetzt wird, sein Dafürhalten als das allein gültige durchzusetzen. Dieses ist dann das Wahre, ja Wirkliche. Und damit sind die konkurrierenden Vorstellungen abgeschattet und aus dem Blickfeld verschwunden.

---

[1] Ein schlagendes Beispiel dafür, wie sich die gegenwärtige Wissenschaft(stheorie) um die antiken Errungenschaften herumwindet, ist der Begründungsdiskurs, der unter dem bereits im ersten Hauptteil genannten Namen »Münchhausen-Trilemma« geführt wurde und auf dreien der fünf Tropen von Agrippa dem Skeptiker beruht, der um die Zeitenwende herum gelebt haben soll, cf. dazu H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, p. 209, mit Nennung der betreffenden Literaturstellen.

[2] Cf. Aristoteles, Metaphysica 1011ª12–14.

Wer nun glaubt, diese meine Überlegungen seien unwissenschaftlich oder gar wissenschaftsfeindlich, befindet sich gehörig im Irrtum. Ich stelle sie an, um die Wissenschaften an die ihnen zukommenden und aufgetragenen Standards zu erinnern und sie als genau das zu restituieren, was ihnen gebührt zu sein: physisches Komplement metaphysischer Erkenntnis. Schließlich haben wir nur e i n Sein; es kommt darauf an, welche Seite davon wir betrachten, von welcher Seite aus wir es betrachten und wie wir beide zusammenbringen. Indem wir das tun oder lassen können, demonstrieren wir (uns), damit nicht identisch, sondern, wie Platon sagte und bereits zitiert wurde, jenseits von Sein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) zu ‚sein'.

Dabei ist unablässig im Blick zu behalten, daß es in der heutigen Zeit weitgehend vergessene Gebiete des Wissens gibt, metempirische (apriorische), die ganz anderen als empirischen (aposteriorischen) Kriterien unterliegen, wo das Falsifikationsprinzip, da der idealen Sphäre zugehörig, einen nicht vergleichbaren Gültigkeitsstatus, einen endgültigen nämlich, innehat. Da auf der Alltags- wie auch der Wissenschaftsebene, beide von gleichem Rang, die Entscheidung darüber, ob eine Falsifikation vorliegt, entsprechend der Unbeweisbarkeit diesbezüglicher Theorien *ad indefinitum* angezweifelt und damit hinausgezögert werden kann, gelang es einer Heerschar neunmalkluger Objektivisten, das verhältnismäßig einfach lösbare Problem, meist ohne es in seiner Tiefe erfaßt zu haben, mit einer Flut von nebensächlichen Geltungs- und Methodenfragen und vorgeschobenen Sonderaspekten gegenwärtigen Wissenschaftsverständnisses zu überschwemmen. Durch diese Verwässerung zerrinnt es nicht wenigen bemühten Metaphysikern, wenn sie danach greifen, um es zu begreifen, zwischen den Fingern und verflüchtigt sich in der Verdünnung unbedeutender, ja bedeutungsloser Substanzlosigkeit.

Anders ausgedrückt, mit ihren Absonderungen inszeniert die flunderplatte materialistische und mechanizistische Intelligenzija, die sich in einem geistigen Klima der Seichtheit natürlich nicht als solche sieht, wähnt sie sich doch nicht nur in der Wahrheit, sondern vermeint darin die Wirklichkeit selbst, ein Spektakel oberflächlichen Expertentums – tut mir leid, wenn der Hinweis auf Experten allmählich nervt, wie mich diese selbst nerven –, um nicht in den Grund, Untergrund, ja Abgrund des Realen und Existentiellen blicken zu müssen, und verstellt damit allen wahrhaft Wißbegierigen, seien es Halbgebildete oder Gebildete, Ungebildete sind qua Unbildung unglücklicherweise davon sowieso ausgeschlossen, den Blick in das Wesen bzw. Un-Wesen der Re–flexion, des Seins und Daseins.

Ihre Strategie reicht dabei von der Abschmetterung der Frage nach Letztbegründung durch die Erklärung, sie sei ohnedies unbeantwortbar und damit irrelevant oder gar irre (was für eine Logik!), bis zur Desavouierung, Diskreditierung, Diffamierung, Skandalisierung, Proskribierung und Sanktionierung der Seltenen, die sie dennoch mit Nachdruck stellen. Herrschaftsfreier Diskurs eben, dessen Teilnehmer, Art und Grad der Freiheit die diesen Beherrschenden so frei sind, nach Gutdünken, Lust und Laune jederzeit aus reiner ‚Wahrheitsliebe' herrschaftsfrei zu bestimmen. Wer einen Erfahrungsbericht darüber aus erster Hand vernehmen will, der möge sich, so lange dieser lebt, an den Verfasser des hiermit abgeschlossenen Buches und seines entsprechend der tetrameren Kognitionsform und deren tetralemmatischen Artikulationsformel tetralogischen Lebenswerks wenden.

Literatur

Abhidharma-mahā-vibhāṣa-śāstra (Ā-pí-dá-mó-dà-pí-pó-shā-lùn): ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiro / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 27, Nr. 1545, Tokyo 1968 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = http://21dzk.l.utokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 22. 11. 2020)

Albert, Karl / Hua Xue → Zhuāngzǐ

Alexandros Aphrodisias: In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ⟨ed.⟩ Hayduck, Michael, Berolini 1891

Alexandros Aphrodisias: ⟨tr.⟩ Dooley, William E.: Alexander of Aphrodisias: On Aristotle's Metaphysics 1, Ithaca/NY 1989

Allinson, Robert E.: Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An Analysis of the Inner Chapters, Albany/NY 1989

Alston, Anthony J. ⟨tr.⟩: A Śaṃkara Source-Book, 6 Vols., 1980–1989

Anālayo, Bikkhu: The 'Sixty-two Views' – A Comparative Study, in: Fuyan Buddhist Studies 5 (2010), Hsinchu/Taiwan, 23–42

Annas, Julia / Barnes, Jonathan: The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations, Cambridge et al. 1986 (repr. of [1]1985)

Apte, K. V.: *Going? You Cannot go!* (An Exposition of Nāgārjuna's Madhyamaka-Kārikā Chap. II), in: Journal of Shivaji University, Humanities 4 (1971), Kolhapur/India, pp. 43–59

Aristokles: ⟨ed./tr.⟩ Chiesara, Maria Lorenza: Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments (gr./engl.), Oxford et al. 2001

Aristoteles: Analytica posteriora, ⟨ed./tr.⟩ Tredennick, Hugh, in: Idem / Forster, E. S.: Posterior Analytics. Topica (gr./engl.), London–Cambridge/MA 1966 (repr. of ed. 1960), 1–261

Aristoteles: Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri, vol. 1–2, Darmstadt 1960 (Repr. d. Ausg. Berlin [1]1831)

Aristoteles, Categoriae, ⟨ed./tr.⟩ Cooke, Harold P., in: idem / Tredennick, Hugh: Aristotle: The Categories. On Interpretation. Prior Analytics (gr./engl.), London–Cambridge/MA 1983 (repr. of ed. 1938), 1–109

Aristoteles: De arte rhetorica, ⟨tr.⟩ Sieveke, Franz Günter: Aristoteles: Rhetorik, München [5]1995 ([1]1980)

Aristoteles: De Sophisticis Elenchis, ⟨ed./tr.⟩ Foster, E. S., in: Idem / Furley, D. J.: Aristotle: On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing-Away (gr./engl.), London–Cambridge/MA 1978 (repr. of ed. 1955), 1–155

Aristoteles: Ethica Eudemia, ⟨ed./tr.⟩ Rackham, Harris, in: idem: Aristotle: The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices (gr./engl.), London–Cambridge/MA 1935, 190–481

Aristoteles: Metaphysica, 2 Halbbde. (gr./dt.), ⟨ed.⟩ Seidl, Horst, ⟨tr.⟩ Bonitz, Hermann, Hamburg [3]1989 & [2]1984

Aristoteles: Metaphysica, ⟨ed./tr.⟩ Tredennick, Hugh (Loeb Classical Library: Aristotle, Vols. 17–18) (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1968, 1977 (repr. of [1]1933–1935)

Aristoteles: Philosophische Schriften. In sechs Bänden, ⟨tr.⟩ Rolfes, Eugen, Hamburg 1995

Aristoteles: Physica, 2 Halbbde., ⟨ed.⟩ Ross, W. D., ⟨tr.⟩ Zekl, Hans Günter (gr./dt.), Hamburg 1987–1988

Aristoteles: Physica, ⟨trr.⟩ Wicksteed, Philip Henry / Cornford, Francis Macdonald: Aristotle: The Physics (gr./dt.), 2 Vols., London–Cambridge/MA 1968 (repr. of ed. 1929)

Aristoteles: Topica, ⟨ed./tr.⟩ Forster, E. S, in: Tredennick, Hugh / Forster, E. S.: Posterior Analytics. Topica (gr./engl.), London–Cambridge/MA 1966 (Repr. d. Ausg. 1960)

Arnold, Dan: The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments Against Motion: Another Look at *Mūlamadhyamakakārikā*

Chapter 2, in: Journal of Indian Philosophy 40 (2012), Dordrecht et al., 553–591

Āryadeva: Catuḥśataka (tib./skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lang, Karen, Copenhagen 1986

Balcerowicz, Piotr: Jayarāśi, in: ⟨ed.⟩ Zalta, Edward N.: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), URL = ‹https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/jayaraasi/› (Stand: 09. 10. 2019)

Bareau, André: Der indische Buddhismus, in: idem / Schubrig, Walther / Fürer-Haimendorf, Christoph von: Die Religionen Indiens, Bd. 3: Buddhismus – Jinismus – Primitivvölker, Stuttgart 1964, 1–215

Benická, Jana / Hubina, Miloš: Gongsun Long—A Somehow Aristotelian Reading, in: ⟨edd.⟩ Findeisen, Raoul David / Slobodnik, Martin: Talking Literature. Essays on Chinese and Biblical Writings and Their Interaction, Wiesbaden 2013, 11–30

Bett, Richard: Pyrrho, his Antecedents and his Legacy, Oxford et al. 2008 (repr. of 2000)

Bhattacharya, Kamaleswar: Back to Nāgārjuna and Grammar, in: Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin 59 (1995), C. Kunhan Raja Birth Centenary Volume, Adyar/Madras 178–189

Bhattacharya, Kamaleswar: L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, Paris 1973

Bhattacharya, Kamaleswar: La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, in: Cultura Sánscrita. Memorial del Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita, México 1984, 189–199

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 8 (1985), Lausanne–Heidelberg, 7–15

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis, in: A Corpus of Indian Studies: Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri, Calcutta 1980, 85–95

Bhattacharya, Kamaleswar: Note sur la base technique de la philosophie indienne, in: Asiatische Studien / Études asiatiques 46.1 (1992), Sondernummer zu Ehren von Jacques May, Bern et. al., 49–55

Bhattacharya, Kamaleswar: On the Relationship between the *Vigrahavyāvartanī* and the *Nyāyasūtra*-s, in: Journal of Indo-European Studies 5 (1977), Hattiesburg/MS, 265–273

Bhattacharya, Kamaleswar: Sur la base grammaticale de la pensée indienne, in: ⟨edd.⟩ Balbir, Nalini / Pinault, Georges-Jean avec la collaboration de Fezas, Jean: Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25–27 janvier 1996), Paris 1996, 171–186

Bhattacharya, Kamaleswar: The *Ātman-Brahman* in Ancient Buddhism, Cotopaxi/CO 2015

Bhattacharya, Kamaleswar: The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations, in: Indologica Taurinensia 8–9 (1980–81), L. Sternbach Commemoration Volume, Torino, 35–43

Blau, Ulrich: Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, Heidelberg 2008

Blau, Ulrich: Die Paradoxie des Selbst, in: Erkenntnis 25 (1986), Dordrecht et al., 177–196

Blau, Ulrich: Grundparadoxien, grenzenlose Arithmetik, Mystik, Heidelberg 2016

Blau, Ulrich: Oldest Paradoxes, Future Mathematics and Mysticism, in: Erkenntnis 79 (2014), Supplement 7, Dordrecht et al., 1289–1313

Blau, Ulrich: Wahrheit von innen und außen, in: Erkenntnis 25 (1986), Dordrecht et al., 1–30

Blau, Ulrich: Zenon, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 22 (1990), Wien, 45–47

Bohr, Niels: Collected Works, 13 Vols., ⟨edd.⟩ Nielsen, J. R. / Aaserud, Finn / Favrholdt, David / Kalckar, Jørgen et al., Amsterdam et al. 1972–2008

Borges, Jorge Luis: Gesammelte Werke, 10 Bde. in 13 Tln., ⟨trr.⟩ Haefs, Gisbert / Meyer-Clason, Curt et al., München–Wien 1980–1987

Borges, Jorge Luis: Obras completas 1923–1972, ⟨ed.⟩ Frías, Carlos V., Buenos Aires 1984 (14ª edición en offset; [1]1974)

Borges, Jorge Luis en colaboración con Alicia Jurado: Qué es el Budismo, Barcelona 1991 (Buenos Aires [1]1976)

Bosanquet, Bernard: Logic or the Morphology of Knowledge, 2 Vols. in 1, New York [2]1968 (reprint of [2]1911)

Bradley, Francis Herbert: Collected Works of F. H. Bradley, 12 Vols., ⟨edd.⟩ Keene, Carol A. / Mander, W. J., Bristol–Sterling/VA 1999

Bradley, Francis Herbert: Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch, ⟨tr.⟩ Blaschke, Friedrich, Hamburg 2015 (Repr. d. Ausg. Leipzig 1928)

Bréhier, Émile: Histoire de la philosophie, Paris [3]2017 ([1]1930)

Burkert, Walter: Kleine Schriften, 8 Bde., ⟨edd.⟩ Riedweg, Christoph / Gemelli Marciano, M. Laura / Graf, Fritz / Krummen, Eveline / Rösler, Wolfgang / Slezák, Thomas A. / Stanzel, Karl-Heinz, Göttingen 2001–2011

Butzenberger, Klaus: Some General Remarks on Negation and Paradox in Chinese Logic, in: Journal of Chinese Philosophy 20 (1993), Honolulu/HI, 313–347

Chai, David: Zhuangzi and the Becoming of Nothingness, Albany/NY 2019

Candrakīrti: Prasannapadā, ⟨ed.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913)

Candrakīrti: Prasannapadā, ⟨trr.⟩ Sprung, Mervyn / Murti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala / Vyas, U. S.: Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti, London–Henley 1979

Candrakīrti: Prasannapadā, ⟨ed.⟩ Vaidya, P. L.: Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti, Darbhanga 1960

Capra, Fritjof: The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism, Boston [4]2000 (updated; [1]1975)

Chan Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton/NJ 1973 ([1]1963)

Chang Tsung-tung: Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie, Frankfurt/M. 1982

Cheng Chung-ying: Kung-sun Lung: White Horse and other Issues, in: Philosophy East and West 33 (1983), Honolulu/HI, 341–354

Cheng Chung-ying: Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of Zhi as Meaning and Reference, in: Journal of Chinese Philosophy 24 (1997), Honolulu/HI, 139–177

Cheng Chung-ying / Swain, Richard H.: Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu, in: Philosophy East and West 20 (1970), Honolulu/HI, 137–154

Chung, Julianne: Taking Skepticism Seriously: How the *Zhuang-Zi* Can Inform Contemporary Epistemology, in: Comparative Philosophy 8 (2017), Open Access / ISSN 2151-6014, 3–29 (Stand: 07. 08. 2017)

Cicero, Marcus Tullius: Academica, ⟨ed./tr.⟩ Rackham, Harris: De natura deorum. Academica (lat./engl.). Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 19, Cambridge/MA–London 1979 (repr. of 1933)

Cicero, Marcus Tullius: Hortensius, Lucullus, Academici libri (lat./dt.), ⟨edd./trr.⟩ Straume-Zimmermann, Laila / Broemser, Ferdinand / Gigon, Olof, München–Zürich 1990

Dahlmann, Joseph: Buddha. Ein Culturbild des Ostens, Berlin 1898

Dahlmann, Joseph: Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. Ein Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte, Berlin 1895

Dahlmann, Joseph: Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Nach dem Mahâbhârata, Berlin 1902

Dahlmann, Joseph: Genesis des Mahābhārata, Berlin 1899

Dahlmann, Joseph: Nirvāṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, Berlin 1896

Dào-zàng: ⟨edd.⟩ Wèn-wú-chū-bǎn-shè (Beijing) / Shànghǎi Shūdiàn / Tiān-jīn-gǔjí-chū-bǎn-shè (Sānjiā Liánhé), 36 Bde., Beijing–Shanghai–Tianjin 1988

Dasgupta, Surendranath: Indian Idealism, Cambridge–London et al. 1969 (repr. of 1933)

De Reu, Wim: Right Words Seem Wrong: Neglected Paradoxes in Early Chinese Philosophical Texts, in: Philosophy East and West 56 (2006), Honolulu/HI, 281–300

Dhammajoti, Kuala Lumpur (Bhikkhu) Sarvāstivāda Abhidharma, Hong Hong ^{3}2007 (rev.; Colombo ^{1}2002; Colombo ^{2}2004)

Dīgha-Nikāya: ⟨tr.⟩ Franke, Otto: Dīghanikāya. Das Buch der Langen Texte des Buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt, Göttingen–Leipzig 1913

Dīgha-Nikāya: ⟨tr.⟩ Neumann, Karl Eugen: Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Dīghanikāyo Des Pāli-Kanons, Zürich–Wien 1957

Dīgha-Nikāya: ⟨edd.⟩ Rhys Davids, Thomas William / Carpenter, J. Estlin, 3 Vols., London 1890–1911

Dīgha-Nikāya: ⟨trr.⟩ Rhys Davids, Thomas William / Rhys Davids, Caroline Augusta Foley: Dialogues of the Buddha, 3 Vols., London 1899–1921

de Jong, Jan Willem ⟨tr.⟩: Cinq chapitres de la Prasannapadā [18–22], Leiden 1949

Diels, Hermann / Kranz, Walther ⟨edd./trr.⟩: Die Fragmente der Vorsokratiker (gr./dt.), 3 Bde., Zürich–Hildesheim ^{6}1972–1985 (Nachdr.)

Dillon, John: More Evidence on Zeno of Elea?, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 58 (1976), Berlin, 221–222

Dillon, John: New Evidence on Zeno of Elea?, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 56 (1974), Berlin, 127–131

Dilworth, David A.: Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, in: Journal of Buddhist Philosophy 2 (1984), Bloomington/IN, 77–104

Diogenes Laërtios: De vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, ⟨ed./tr.⟩ Hicks, R. D.: Lives of Eminent Philosophers (gr./engl.), 2 Vols., Cambridge/MA–London 1980 & 1979 (viele Nachdrucke)

Döring, Klaus: Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam 1972

Dumitriu, Anton: The Logico-Mathematical Antinomies: Contemporary and Scholastic Solutions, in: International Philosophical Quarterly 14 (1974), New York, 309–328

Dumitriu, Anton: The Solution of the Logico-Mathematical Paradoxes, in: International Philosophical Quarterly 9 (1969), New York, 63–100

Eckhart, Meister: Die deutschen Werke, Bde. 1–3, 4.1–2, 5, ⟨edd./trr.⟩ Quint, Josef / Steer, Georg, Stuttgart 1958–2003

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3 Bde., Berlin [4]1927–1930 (völlig neu bearb.; [1]1899)

Elias: Eliae (Olim Davidis) in Aristotelis Categorias Commentarium, ⟨ed.⟩ Busse, Adolfus: Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 18.1, Berolini 1900, 105–290

Eusebeios Pamphilos Caesariensis: Praeparatio evangelica (gr./frz.), 9 tomes, ⟨edd./trr.⟩ Sirinelli, Jean / des Places, Édouard et al., Paris 1974–1991

Evangeliou, Christos C.: Hellenic Philosophy. Origin and Character, Aldershot/GB–Burlington/VT 2007 (repr. of 2006)

Fatone, Vicente, The Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1981 (span. Originalausg.: El Budismo Nihilista, Buenos Aires 1962)

Feyerabend, Paul Karl: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, London–Atlantic Highlands/NJ [1]1975 ([4]2010)

Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Fichte, Immanuel Hermann, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46)

Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Gliwitzky, Hans / Fuchs, Peter / Schneider, Peter K., Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012

Filliozat, Jean: Taoïsme et Yoga, in: Journal asiatique 257 (1969), Paris, 41–87

Fine, Gail: On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Oxford et al. 1993

Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg ^{2}1964 (^{1}1927)

Forke, Alfred: The Chinese Sophists, in: Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society 34 (1901–1902), Shanghai, 1–100

Fränkel, Hermann: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien, ⟨ed.⟩ Tietze, Franz, München ^{3}1968 (durchges.; ^{1}1955)

Franke, Otto: Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen (正名), T"oung Pao, Second Series, 7 (1906), Leiden et al. (Köln), 315–350

Franko, Eli: Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism (skr./engl.), Stuttgart 1987

Fraser, Chris: Language and Ontology in Early Chinese Thought, in: Philosophy East and West 57 (2007), Honolulu/HI 420–456

Frisk, Hjalmar: Griechisches etymologisches Wörterbuch, 3 Bde., Heidelberg ^{1}1960–1972

Fritz, Kurt von: Schriften zur griechischen Logik, 2 Bde., Stuttgart–Bad Cannstatt 1978

Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, 2 Vols., ⟨tr.⟩ Bodde, Derk, Princeton/NJ 1973 (7th printing of ^{2}1952, ^{1}1937 (Vol. 1), 1953 (Vol. 2); 1st Chinese publication: Shanghai 1931–1934)

Gaiser, Konrad: Gesammelte Schriften, ⟨ed.⟩ Slezák, Thomas Alexander unter Mitwirkung von Karl-Heinz Stanzel, Sankt Augustin 2004

Gangadean, Ashok K.: Between Worlds. The Emergence of Global Reason, New York et al. 1998

Gangadean, Ashok K.: Meditations of Global First Philosophy. Quest for the Missing Grammar of Logos, Albany/NY 2008

Gangadean, Ashok K.: Meditative Reason. Toward Universal Grammar, New York et al. 1993

Gellius, Aulus: Noctes Atticae (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rolfe, John C.: The Attic Nights of Aulus Gellius in three Volumes, Cambridge/MA–London 1961–1967 (repr. of [1]1927–1928)

Georges, Karl Ernst: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, 2. Bde., Leipzig [6]1869

Göschel, Carl Friedrich: Unterhaltungen zur Schilderung Göthescher Dicht- und Denkweise. Ein Denkmal, 3 Bde., Schleusingen 1834–1838

Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke, 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919

Gokhale, Pradeep P.: Nagarjuna's Skepticism vis-a-vis those of Jayarasi and Sriharsa, in: The Philosophical Quarterly 5 (1999), Amalner/India, 1–12

Gomperz, Theodor: Griechische Denker, 3 Bde., Berlin [4]1973 (Nachdr. d. Ausg. Berlin 1922–1931)

Gōng-sūn Lóng: ⟨ed.⟩ Wén-yuān-gé Sìkù Quánshū, zi-bù 154, Zájiā-lèi, zá-xué-zhī-shǔ, Bd. 848, Taibei [repr. 1983], 245–256

Gorgias Leontinus: Reden, Fragmente und Testimonien (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Buchheim, Thomas, Hamburg [2]2012 (verb.; [1]1989)

Graham, Angus C.: Kung-sun Lung's *Essay on Meaning and Things*, in: Journal of Oriental Studies 2 (1955), Hong Kong, 282–301 (kurz gefaßt enthalten in idem: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature)

Graham, Angus C.: Later Mohist Logic, Ethics and Science (Reprint Edition). With a new introduction and supplementary bibliography by Christopher Fraser, Hong Kong 2003 ([1]1978)

Graham, Angus C.: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, Albany/NY 1990 ([1]1986)

Graham, Angus C.: The Composition of the Gongsuen Long Tzyy, in: Asia Maior N.S. 5 (1955), Taibei, 147–183 (leicht verändert enthalten in idem: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature)

Graham, Angus C.: The Disputation of Kung-sun Lung as Argument about Whole and Part, in: Philosophy East and West 36 (1986), Honolulu/HI, 89–106 (partiell enthalten in idem: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature)

Graham, Angus C.: Two Dialogues in the Kung-sun Lung Tzŭ: "White Horse" and "Left and Right", in: Asia Maior N.S. 11 (1964/65), Taibei, 128–152 (leicht verändert enthalten in idem: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature)

Granoff, Phyllis Emily: Philosophy and Argument in Late Vedānta. Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, Dordrecht–Boston–London 1978

Grayeff, Felix: Aristotle and His School. An Inquiry into the History of the Peripatos. With a Commentary on Metaphysics Z, H, Λ and Θ, London 1974

Gronewald, Michael, Ein neues Protagoras-Fragment, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2 (1968), Bonn, 1–2

Grote, George: Aristotle, 2 Vols., London 1872

Gyamtso, Khenpo Tsultrim: The Sun of Wisdom. Teachings on the Noble Nagarjuna's *Fundamental Wisdom of the Middle Way*, ⟨tr.⟩ Goldfield, Ari, Boston/MA–London 2003

Halfwassen, Jens: Das Absolute als Negativität und /oder als Geist: westliche und buddhistische Perspektiven (bisher unveröffentlicht; in der Literaturliste der Homepage https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/philsem/personal/halfwassen.html, letzte Änderung 18. 02. 2020, nicht verzeichnet), Gastvortrag an der Universität Augsburg am 21. 05. 2013, veranstaltet von der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen

(GetraV e.V.) und der Universität Augsburg; der Vortrag ist auf der Homepage des Centre for Transcultural Studies der Universität Heidelberg: http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/de/forschung/hcts-professuren/buddhismusstudien/terminansicht/cal/event/view-list|7Cpage_id-1383|7Coffset-4/tx_cal_phpicalendar/2011/11/17/lecture_by_prof_jens_halfwassen_heidelberg_das_absolute_als_negativitaet_undoder_als_geist.html (Stand: 21. 04. 2020); als Lecture am 17. 11. 2011 mit dem Titel: Das Absolute als Negativität und/oder als Geist – westliche und buddhistische Perspektiven (Neuplatonismus, Nagarjuna, Yogacara) vermerkt; der Text oder ein Video liegen dort, wie mir auf Anfrage mitgeteilt wurde, nicht vor; das digitale Skript wurde mir vom Verfasser im Jahr 2013 selbst übersandt

Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München–Leipzig ^{2}2006 (um einen Forschungsbericht erweiterte Aufl. der Erstaufl. Stuttgart ^{1}1992)

Halfwassen, Jens: Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, in: ⟨edd.⟩ Koch, Anton Friedrich / Oberauer, Alexander / Utz, Konrad: Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik", Paderborn et al. 2003, 31–47

Hansen, Chad: Language and Logic in Ancient China, Ann Arbor/MI 1983

Harbsmeier, Christoph: The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue, in: ⟨ed.⟩ Rosemont, Henry Jr.: Chinese Texts and Philosophical Contexts, Essays Dedicated to Angus C. Graham, La Salle/IL 1991, 49–66

Harlfinger, Dieter: Edizione critica del testo del «De Ideis» di Aristotele, in: ⟨ed.⟩ Leszl, Walter: Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria Platonica delle idee, Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria» 40 (1975), Firenze, 15–39

Hasurkar, Shrinath S.: "The Undefinability of the Cause", in: Bharatīya Vidyā 18 (1958), Bombay, 32–48

Hasurkar, Shrinath S.: The Undefinability of 'Difference', As enunciated by Shreeharsa, in: Indian Philosophy & Culture 5 (1960), Vrindaban/India 13–20

Hasurkar, Shrinath S.: The Undefinability of the Divisions of Time: As enunciated by Shreeharsa, in: Indian Philosophy & Culture 4 (1959), Vrindaban/India, 89–97

Hasurkar, Shrinath S.: The Undefinability of the Entity and the Non-Entity as Proved by Shreeharsa, in: Vedanta Kesari 46 (1959), Mylapore–Madras, 209–215

Hasurkar, Shrinath S.: The Undefinability Of the Object, as Enunciated by Shreeharṣa, in: Oriental Thought 4 (1960), Nasik/India 90–101

Hasurkar, Shrinath S.: The Main Significance of Khandana-Khanda-Khadya, in: Indian Philosophy & Culture 6 (1961), Vrindaban/India, 273–278

Hecker, Hellmuth: Mahamoggallano, einer der beiden Hauptjünger des Erwachten, in: Wissen und Wandel 22 (1976), Bindlach, 250–289

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke, 26 in 24 Bdn., ⟨ed.⟩ Glockner, Hermann, Stuttgart–Bad Cannstatt [4]1964–1974 ([1]1927–1940)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 4 Bde., ⟨edd.⟩ Garniron, Pierre / Jaeschke, Walter, Hamburg 1986–1996

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21, Gesammelte Werke (GW) 30.1, ⟨ed.⟩ Grotsch, Klaus, Hamburg 2016

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke, 20 Bde., ⟨Editionsredaktion⟩ Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt/M. 1986 ([1]1970–1979)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke (GW) Bd. 9, ⟨edd.⟩ Bonsiepen, Wolfgang / Heede, Reinhard, Hamburg 1980

Hopkins, Jeffrey ⟨tr.⟩: Analysis of Going and Coming. The second chapter of Candrakirti's *Clear Words*, a commentary on Nāgārjuna's *Treatise on the Middle Way*, Dharamsala 1976 (revised; [1]1974)

Hopkins, Jeffrey ⟨tr.⟩: Chapter two of Ocean of Reasoning, by Tsong-ka-pa. A commentary on Nāgārjuna's *Fundamental Treatise on the Middle Way*, proving the emptiness of going and coming, Dharamsala 1974

Hoyer, Ulrich: Quantentheorie und Kausalität, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 6 (1999), München, 211–222

Hu Shih (Suh Hu): The Development of the Logical Method in Ancient China, Shanghai 1922

Huáinánzǐ: ⟨edd.⟩ Liú Wén-diǎn (Liú Ān): Huái-nán-hóng-liè-jí-jiě, 2 Bde., Taibei 1969

Huáinánzǐ: ⟨edd.⟩ Liú Wén-diǎn / Féng Yì / Qiáo Huà: Huái-nán-hóng-liè-jí-jiě, 2 Vols., Beijing 1989

Huáinánzǐ: ⟨trr.⟩ Major, John S. / Queen, Sarah A. / Meyer, Andrew Seth / Roth, Harold D., with additional contributions by Michael Puett and Judson Murray: The Huainanzi. A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China. Liu An, King of Huainan, New York 2010

Huáinánzǐ: ⟨trr.⟩ Le Blanc, Charles / Mathieu, Rémi: Philosophes taoïstes, tome 2, Huainan Zi, Paris 2003

Im Manyul: Horse-parts, White-parts, and Naming: Semantics, Ontology, and Compound Terms in the White Horse Dialogue, in: Dao 6 (2007), Binghamton/NY, 167–185

Ingalls, Daniel H. H.: The Comparison of Indian and Western Philosophy (A Lecture delivered at the Kuppuswami Sastri Research Institute on July 15, 1952), in: Journal of Oriental Research 22 (1954), Madras (Chennai), 1–11

Ingardia, Richard: *Bradley*. A Research Bibliography, Bowling Green/OH 1991

Isokrates: ⟨edd./trr.⟩ Norlin, George / Van Hook, Larue: Isocrates in Three Volumes, Cambridge/MA–London 1966–1968 (repr. of [1]1928–1945)

Izutsu, Toshihiko: Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley–Los Angeles–London 1984

(rev. ed. of A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, 2 Vols., Tokyo 1966–1967)

James, William: Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy, London–New York–Toronto 1948 (reprint of [1]1911)

Janáček, Karel: Sexti Empirici Opera, Vol. 4, Indices, ⟨edd.⟩ Mutschmann, Hermann / Mau, Jürgen, Lipsiae (Leipzig) 1962

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, 1. Bd., München–Zürich 1988 ([1]1957)

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1963 ([1]1949)

Jayarāśi: Tattvopaplavasiṃha of Jayarāśi Bhaṭṭa ⟨edd.⟩ Sanghavi, Sukhlalji / Parikh, Rasiklal C., Varanasi/India 1987 (Text nach ⟨ed.⟩ Baroda/India 1940)

Jayarāśi: Tattvopaplavasiṃha of Jayarāśibhaṭṭa (skr./engl.), ⟨tr.⟩ Jha, Vashishtha Narayan / [in der Schreibweise des Devanagari leicht veränderter Text nach ⟨ed.⟩ Sanghavi, Sukhlalji, Varanasi/India 1987], Ernakulam/India 2013

Jayarāśi: Jayarāśi Bhaṭṭa Tattvopaplavasiṃha (skr./engl.), ⟨tr.⟩ Solomon, Esther, A. / ⟨ed.⟩ Mehta, Shuchita, Delhi [1]2010

Jayatilleke, Kulatissa Nanda: Early Buddhist Theory of Knowledge, Delhi et al. [1]1980 (Nachdr. d. Ausg. [1]1963)

Kandel, Jochen: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition. Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China, Würzburg 1974 (Diss.)

Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften (Akademieausgabe), 29 Bde. in 37 Tln., ⟨ed.⟩ Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin–Leipzig 1910–1983 (noch unabgeschlossen)

Kant, Immanuel: Werke, 10 Bde., ⟨ed.⟩ Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983 (Sonderausgabe)

Kao Kung-yi / Obenchain, Diane B.: Kung-sun Lung's Chih Wu Lun and Semantics of Reference and Predication, in: Journal of Chinese Philosophy 2 (1975), Dordrecht/NL 285–423

Kiellberg, Paul / Ivanhoe, Philip J. ⟨edd.⟩: Essays on Skeptizism, Relativism, and Ethics in the *Zhuangzi*, Albany/NY 1996

Knechtges, David R.: Yin Wen 尹文 (ca. 350–270 B.C.E.), in: Idem / Chang Tai-ping: Ancient and Early Medieval Chinese Literature. A Reference Guide, 4 Pts., Leiden–Boston 2010–2014, 3.1915–1917

Kou Pao-koh, Ignace: Deux Sophistes Chinois: Houei Che et Kong-souen Long, Paris 1953

Kohn, Livia: Zhuangzi. Text and Context, St. Petersburg/FL 2014

Konfuzius (Kǒngfūzǐ): ⟨tr.⟩ Wilhelm, Richard: Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianistischen Bücher (chin./dt.). Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess, Frankfurt/M. s.a. (Nachdr. d. Ausg. Neu Isenburg [1]2008)

Kuhn, Thomas Samuel: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago/IL [1]1962 ([4]2012)

Kung, Joan: Aristotle on Thises, Suches and the Third Man Argument, in: Phronesis 26 (1981), Leiden et al., 207–247

Laks, André / Most, Glenn W. et al.: Early Greek Philosophy, Vols. 8–9: Sophists, Pts. 1–2, Cambridge/MA–London 2016

Lamotte, Étienne: Madhyamakavṛtti XVII[e] Chapitre, in: Mélanges chinois et boudhiques 4 (1936), Bruxelles, 265–288

Lauth, Reinhard: Hegel vor der Wissenschaftslehre, Stuttgart 1987

LeValley, Paul: Seekers of the Naked Truth. Collected Writings on the Gymnosophists and Related Shramana Religions, Delhi 2018

Liddell, Henry George / Scott, Robert: A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, 2 Vols., revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars, Oxford 1968 (19th repr. based on the 9th ed. 1940) – 1996

Lienemann, Béatrice: Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Daialog »Parmenides«. Rekonstruktion und Kritik aus analytischer Perspektive, Göttingen 2010

Lièzǐ, Chōng-xū-zhì-dé-zhēn-jīng, ⟨tr.⟩ Graham, Angus C.: The Book of Lieh-tzŭ, New York 1990 (London [1]1960)

Lièzǐ, Chōng-xū-zhì-dé-zhēn-jīng, ⟨ed.⟩ Yáng Bó-jùn: Lièzǐ-jí-shì, Beijing 2010

Lin Yu-tang ⟨tr.⟩: The Wisdom of Laotse, New York 1976 ([1]1948)

Lindtner, Christian: Nāgārjunas Filosofiske Værker, København 1982

Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1987 ([1]1982)

Long, Anthony A.: From Eipcurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy, Oxford et al. 2006

Lucas, Thierry: Hui Shih and Kung Sun Lung. An Approach from Contemporary Logic, in: Journal of Chinese Philosophy 20 (1991), Honolulu/HI, 211–155

Lǔ Huì-jīng: Zhuāngzǐ Yì-jí-jiào, ⟨ed.⟩ Tāng Jūn, Beijing 2009

Luetchford, Michael Eido ⟨ed./tr.⟩: Between Heaven and Earth. A Translation of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (skr./engl.), Bristol 2002, 117–316

Luhmann, Niklas / Fuchs, Peter: Reden und Schweigen, Frankfurt/M. [3]1997 ([1]1989)

Mabbett, Ian W.: Nāgārjuna and Zeno on motion, in: Philosophy East and West 34 (1984), Honolulu/HI, 401–421

Mabja Jangchub Tsöndrü: Ornament of Reason. The Great Commentary to Nāgārjuna's Root of the Middle Way, ⟨tr.⟩ The Dharmachakra Translation Committee, Ithaca/NY 2011

Mahābhārata, ⟨edd.⟩ Sukthankar, Vishnu S. / Belvalkar, S. K. / Vaidya, P. L. et al.: The Mahābhārata (19 Vols. in 29 Parts Text + 6 Vols. Pratīka-Index), Poona 1933–1966 (Text), 1967–1972 (Index)

Mall, Ram Adhar: Essays zur interkulturellen Philosophie, ⟨ed.⟩ Yousefi, Hamid Reza, Nordhausen 2003

Mansfeld, Jaap ⟨ed./tr.⟩: Die Vorsokratiker (gr./dt.), 2 Bde., Stuttgart 1995–1996 ([1]1983–1986)

Masson-Oursel, Paul: Étude de Logique comparée, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger I. 83 (1917), 453–468 + II. 84 (1917), 59–76 + III. 85 (1918), 148–166, Paris

Masson-Oursel, Paul: La Sophistique. Étude de philosophie comparée, in: Revue de Métaphysique et de Morale 23 (1916), Paris, 343–362

Masson-Oursel, Paul: Yin Wen-tseu, in: T'oung Pao 15 (1914), Leiden, 557–622

May, Jacques: Candrakīrti: Prasannapadā Madhyamakavṛtti (*Commentaire limpide au Traité du Milieu*). Douze chapitres [2–4, 6–9, 11, 23–24, 26–27], traduits du sanscrit et du tibétain en français, et accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine, Paris 1959

McCagney, Nancy: Nāgārjuna and the Philosophy of Openness (skr./engl.), Lanham/MD–Boulder/CO–New York–Oxford 1997

McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies, New York 2002

McEvilley, Thomas / Denson, G. Roger: Capacity. History, the World, and the Self in Contemporary Art and Criticism, Amsterdam 1996

Mendelssohn, Moses: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, Moses Mendelssohns sämmtliche Werke, Erster Theil, Rödelsheim 1829 (5. Lieferung)

Mey, Y. P.: Some Observations on the Problem of Knowledge among the Ancient Chinese Logicians, in: Qing hua xue bao (Tsing hua Journal of Chinese Studies) 1 (1956), Taibei, 114–121

Mey, Y. P.: The Kung-Sun Lung Tzu with a Translation into English, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 16 (1953), Cambridge/MA, 404–437

Milindapañha: ⟨tr.⟩ Horner, Isaline Blew: Milinda's Questions, 2 Vols., London 1963–1964

Milindapañha: ⟨trr.⟩ Nyanatiloka / Nyanaponika: Milindapanha. Die Fragen des Königs Milinda. Zwiegespräche zwischen einem Griechenkönig und einem buddhistischen Mönch, Interlaken 1985

Milindapañha: ⟨tr.⟩ Rhys Davids, Thomas William: The Questions of King Milinda, Oxford 1890

Milindapañha: ⟨ed.⟩ Trenckner, Carl Vilhelm: The Milindapañho Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena, London–Edinburgh 1880

Mills, Ethan A.: Nāgārjuna's Pañcakoṭi, Agrippa's Trilemma and the Uses of Skepticism, in: Comparative Philosophy 7 (2016), San Jose/CA, 44–66 (elektronische Ressource)

Mills, Ethan A.: Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāśi, and Śri Harṣa, Lanham/MD–Boulder/CO–New York–London 2018

Molinelli, Sebastiano: Dissoi Logoi. A New Commented Edition, Durham 2018 (Diss; http://etheses.dur.ac.uk/12451; Stand: 03. 01. 2020)

More, Paul Elmer: Hellenistic Philosophies, Princeton/NJ–London–Oxford 1923

Moritz, Ralf: Eine chinesische Parallele zur griechischen Eleatik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 21 (1973), Berlin, 55–70

Moritz, Ralf: Hui Schi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China, Berlin 1973

Moser, Claudia: Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet, Würzburg 1989

Mòzǐ: ⟨tr.⟩ Forke, Alfred: Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922

Mòzǐ: ⟨ed./tr.⟩ Johnston, Ian: The Mozi. A Complete Translation (chin./engl.), New York–Chichester–Hong Kong 2010

Müller, Armin: Dialektik II., in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde., Basel 1971–2007, 2.167–175

Mukerji, Anukul Chandra: British Idealism, in: ⟨ed.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli et al.: History of Philosophy Eastern and Western, 2 Vols., London 1952–1953, 2.299–316

Mukerji, Anukul Chandra: Nāgārjuna and Śaṅkara, in: University of Allahabad Studies 13 (1938), Allahabad/India, 1–18

Mukerji, Anukul Chandra: The Nature of Self, Allahabad/India ^{2}1943 (^{1}1938)

Muller, Robert: Les Mégariques. Fragments et témoignages, Paris 1985

Murti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala: Studies in Indian Thought. *Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti*, ⟨ed.⟩ Coward, Harold G., Delhi et al. 1983

Murti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala: The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika-System, London ^{2}1960 (^{1}1955)

Nāgārjuna: Catu-stava, ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism (skr./engl.), Delhi 1995, 101–153

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Batchelor, Stephen: Verses from the Center. A Buddhist Vision of the Sublime, New York 2000 (paraphrastische Übersetzung)

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Bugault, Guy: Stances du milieu par excellence (*Madhyamaka-kārikās*) *de Nāgārjuna,* Paris 2002

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Comité de Traduction Padmakara: Nâgârjuna: Les Stances fondamentales de la Voie médiane Mûlamadhyamakakârikâ, traduites du tibétain dbu ma rtsa be shes rab, Plazac/France 2008

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Padmakara Translation Group: The Root Stanzas of the Middle Way. The Mulamadhyamakakarika. Nagarjuna, Plazac/France ^{1}2008 (Boulder/CO 2016)

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā Prajñā Nāma, ⟨ed.⟩ de Jong, Jan Willem, ⟨rev.⟩ Lindtner, Christian, Adyar/Chennai (Madras) ^{2}2004 (^{1}1977)

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [Chapitres 18–22] → ⟨tr.⟩ de Jong, Jan Willem

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨ed.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913)

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Driessens, Georges / Gyatso, Yonten: Nagarjuna: Traité du Milieu. Avec un commentaire d'après Tsungkhapa Losang Drakpa et Choné Drakpa Chédrub, Paris 1995

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Garfield, Jay L.: The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's *Mūla-madhyamakakārikā*, New York–Oxford 1995

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Geldsetzer, Lutz: Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun (chin./dt.), Hamburg 2010

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, → Gyamtso, Khenpo Tsultrim

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, Hoogcarspel, Eric: Nāgārjuna. The Central Philosophy, Basic Verses, Amsterdam 2005

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [Chapter 2] → ⟨tr.⟩ Hopkins, Jeffrey

Nāgārjuna: Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay (skr./engl.), ⟨tr.⟩ Inada, Kenneth K., Tokyo 1970

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Jones, Richard H.: Nagarjuna. Buddhism's Most Important Philosopher (Revised and Expanded Edition), New York 2018 ([1]2010)

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Kalupahana, David J.: Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way (skr./engl.), Albany/NY 1986

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [Chapitre 17] → ⟨tr.⟩ Lamotte, Ètienne

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā → ⟨tr.⟩ Luetchford, Michael Eido

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā → ⟨tr.⟩ Mabja Jangchub Tsöndrü

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [Chapitres 2–4, 6–9, 11, 23–24, 26–27] → ⟨ed./tr.⟩ May, Jacques

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā → ⟨ed./tr.⟩ McCagney, Nancy

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Nishijima, Gudo Wafu / Warner, Brad: Fundamental Wisdom of the Middle Way (skr./engl.), New York 2011

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Padmakara Translation Group: The Root Stanzas on the Middle Way, Plazac 2008

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Pandeya, Ramchandra / Manju: Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity (skr./engl.), Delhi 1991, ⟨tr.⟩ 1–55, ⟨ed.⟩ 87–120

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [5, 10, 12–16] → ⟨tr.⟩ Schayer, Stanisław

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Siderits, Mark / Katsura Shōryū: Nāgārjuna's Middle Way *Mūlamadhyamakakārikā*, (skr./engl.), Somerville/MA 2013

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨tr.⟩ Streng, Frederick J.: Emptiness. A Study in Religious Meaning, Nashville/NY 1967, 183–220

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā [Chapter 1, 25] → ⟨ed./tr.⟩ Stcherbatsky, Theodore I.

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā → ⟨tr.⟩ Tsöndrü, Mabja Jangchub

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā → Tson-kha-pa

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā + Auto-Kommentar Akutobhayā, ⟨tr.⟩ Walleser, Max: Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen, Heidelberg 1911

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā / Zhōng-lùn, mit Kommentar [Piṅgala], ⟨tr.⟩ Walleser, Max: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, Heidelberg 1912

Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā, ⟨trr.⟩ Weber-Brosamer, Bernhard / Back, Dieter M.: Die Philosophie der Leere. Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikās*, Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden ^{2}2005 (durchges.)

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨ed.⟩ Hahn, Michael: Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 1: The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Bonn 1982

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨ed./comm.⟩ Okada, Yukihiro: Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 2: Die Ratnāvalīṭīka des Ajitamitra, Bonn 1990

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨ed./tr.⟩ Okada, Yukihiro: Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 3: Die chinesische Übersetzung des Paramārtha (chin./dt.), Marburg 2006

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨trr.⟩ Hopkins, Jeffrey / Rimpoche, Lati / Klein, Anne C.: The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses, Delhi et al. [1]1975

Nāgārjuna: Ratnāvalī (Sanskrit-Fragmente), ⟨ed./tr.⟩ Tucci, Giuseppe, in: Journal of the Royal Asiatic Society 66 (1934), 307–325, 68 (1936), 237–252, 423–435, Cambridge

Nāgārjuna: Śūnyatāsaptati-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna (tib./engl.), Delhi et al. 1987 ([1]1982), 31–69

Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī, ⟨edd.⟩ Johnston, Edward Hamilton / Kunst, Arnold, ⟨tr.⟩ Bhattacharya, Kamaleswar: The Dialectical Method of Nāgārjuna (skr./engl.), Delhi et al. [2]1986 ([1]1978)

Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī, ⟨tr./comm.⟩ Westerhoff, Jan: The Dispeller of Disputes, Oxford et al. 2010

Nāgārjuna: Yuktiṣaṣṭikā-kārikā, ⟨ed./tr.⟩ Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna (tib./engl.), Delhi et al. 1987 ([1]1982), 100–119

Nyanaponika Thera / Hecker, Hellmuth: Die Jünger Buddhas. Leben, Werk und Vermächtnis der vierundzwanzig bedeutendsten Schüler und Schülerinnen des Erwachten, ⟨ed.⟩ Bhikkhu Bodhi, ⟨tr.⟩ Würmli, Marcus, Bern–München–Wien 2000

Nyanaponika Thera / Hecker, Hellmuth: Great Disciples of the Buddha. Their Lives, Their Works, Their Legacy, Somerville/MA 2003 (Boston [1]1997)

Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, 46 Bde., ⟨edd.⟩ Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino et al., Berlin et al. 1967–2017

Oehler, Klaus: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Hamburg [2]1985 ([1]1962)

Oesterle, Otto: Goldene Mitte. Unser einziger Ausweg: vom zersplitterten zum ganzheitlichen Wissen, Rapperswil am See 1997

Pais, Abraham: A Tale of Two Continents. A Physicist's Life in a Turbulent World, Princeton/NJ 1997

Pais, Abraham: Niels Bohr's Times, *In Physics, Philosophy, and Polity*, Oxford et al. 1991

Pais, Abraham: The Image of Physics, in: ⟨edd.⟩ Stamhuis, Ida H. /Koetsier, Teun / De Pater Cornelis / Van Helden, Albert: The Changing Image of the Sciences, Dordrecht et al. 2002, 85–103

Pascal, Blaise: Pensées et Opuscules, ⟨ed.⟩ Brunschvicg, Léon, Paris [5]1909 (durchgesehen; [1]1900)

Patañjali: Yoga-Sūtra, ⟨ed.⟩ Hariharānanda Āraṇya, Swāmi: Yoga Philosophy of Patañjali. Containing His Yoga Aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and a Translation with Annotations Including Many Suggestions for the Practice of Yoga (skr./engl.), ⟨tr.⟩ Mukerji, Paresh Nath, Albany/NY 1983 (Calcutta [1]1963; revidierte Ausgaben 1977; 1981)

Patañjali: Yoga-Sūtra, ⟨tr.⟩ Maldoner, Helmuth: Yoga Sūtra. Der Yogaleitfaden des Patañjali (skr./dt.), Hamburg [1]1987

Patañjali: Yoga-Sūtra, ⟨ed./tr.⟩ Taimni, Iqbal Kishen: The Science of Yoga. The Yoga-Sūtras of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English (skr./engl.), Madras–Wheaton/IL–London 1986 (Repr. d. Ausg. [1]1961)

Paul, Gregor: Logic and Culture, in: ⟨edd.⟩ Hino, Shoun / Wada, Toshihiro: Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume, Delhi 2004, 463–485

Paul, Gregor: Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten, in: ⟨edd.⟩ Kellner, Birgit / Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan, Göttingen 2009, 99–120

Paul, Gregor: Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit; eine kritische Untersuchung, München 1993

Paul, Gregor: Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, in: "Freundschaft", Jubiläumsfestschrift aus Anlaß des 30jährigen Bestehens ('62–93) der Japanisch-Deutschen Gesellschaft Kumamoto, Kumamoto/Japan 1993, 158–167

Peirce, Charles Sanders: Semiotische Schriften, 3 Bde., ⟨edd.⟩ Kloesel, Christian J. W. / Pape, Helmut, Darmstadt 2000 ([1]1986–1993)

Perleberg, Max: The Works of Kung-sun Lung-tzu, Westport/CT 1990 (repr. of 1952)

Philon (Ioudaios), Alexandrinus: ⟨edd.⟩, Cohn, Leopold / Wendland, Paul: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, 6 Bde. + 1 Doppel-Indexband, Berlin 1962–1973 (Nachdr. von [1]1896–1930)

Philon (Ioudaios), Alexandrinus: ⟨edd.⟩, Cohn, Leopold / Heinemann, Isaak / Adler, Maximilian / Theiler, Willy: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übertragung, 7 Bde., Berlin [2]1962–1964

Philon (Ioudaios), Alexandrinus: ⟨edd./trr.⟩, Colson, Francis Henry / Whitaker, George Herbert: Philo in ten Volumes and two Supplementary Volumes [by Marcus, Ralph] (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1960–1971

Philon (Ioudaios), Alexandrinus: ⟨tr.⟩, Yonge, Charles Duke: The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus, 4 Vols., London 1854–1855

Piétra, Régine: La sophistique dans l'Antiquité: Grèce, Inde, Chine, in: ⟨ed.⟩ Groupe de Recherches sur la Philosophie et de Langage. Pratiques de langage dans l'antiquité 5 (1985), Grenoble, 7–27

Planck, Max: Vorträge, Reden, Erinnerungen, ⟨edd.⟩ Roos, Hans / Hermann, Armin, Berlin–Heidelberg–New York et al. 2001

Platon: Platonis Opera, 5 tomi in 6 libris, ⟨ed.⟩ Burnet, Ioannes, Oxonii 1900

Platon: Werke (gr./dt.), 8 Bde. in 9 Tln., ⟨ed.⟩ Eigler, Gunther, Text der Œuvres complètes (gr./frz.), 14 Bde. in 26 Tln., verschiedene Editoren der Société d'Édition les Belles Lettres, Paris,

unterschiedliche Jahrgänge und Auflagen, ⟨trr.⟩ Schleiermacher, Friedrich / Kurz, Dietrich / Müller, Hieronymus / Schöpsdau, Klaus, verschiedene Bearbeiter, Darmstadt ^{3}1990 (Sonderausgabe von ^{3}1990 der Ausg. Darmstadt 1973)

Platon: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag (Artemis-Paperbackausgabe), 8 Bde., ⟨tr.⟩ Rufener, Rudolf, Zürich–München 1974

Plotinos: Enneades, ⟨ed./tr.⟩ Armstrong, Arthur Hilary: Plotinus in Seven Volumes (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1966–1988

Plotinos: Enneades, ⟨ed./tr.⟩ Harder, Richard: Plotins Schriften [Enneaden], (gr./dt.), 6 Haupt-/6 Ergänzungsbände, Hamburg 1956–1971

Plotinos: Enneades, ⟨edd.⟩ Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf: Plotini opera, 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982

Plotinos: Enneades, ⟨tr.⟩ MacKenna, Stephen: Plotinus: The Enneads, London ^{2}1956 (^{1}1917–1930)

Ploutarchos: Moralia, 7 vol., ⟨ed.⟩ Bernardakis, Gregorius N.: Plutarchi Chaeronensis Moralia, Lipsiae 1888–1896

Ploutarchos: Moralia 1–1147, Fragments, Index, verschiedene ⟨edd./trr.⟩: Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1962–1976 (z. Tl. Reprints)

Ploutarchos: Moralia, ⟨tr.⟩ Kaltwasser, Johann Friedrich Salomon: Plutarchs moralische Abhandlungen, 9 Bde., Frankfurt/M. 1793–1800

Ploutarchos: Vitae parallelae, ⟨ed./tr.⟩ Perrin, Bernadotte: Plutarch's Lives in Eleven Volumes (gr./engl.), Cambridge/MA–London 2014 (reprints)

Prince, Susan Hukill: Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary, Ann Arbor/MI 2015

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨ed.⟩ Cousin, Victor: Procli philosophi platonici opera inedita, pars tertia, continens Procli commentarium in Platonis Parmenidem, Hildesheim 1961 (reprint der Ausg. Parisiis 1864), 617–1314

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨trr.⟩ Morrow, Glenn R. / Dillon, John M.: Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, Princeton/NJ 1987

Proklos: In Platonis Parmenidem Commentaria, 3 tomi, ⟨edd.⟩ Steel, Carlos / Mace, Caroline / D'Hoine, Pieter / Gribomont, Aurelie / van Campe, Leen, Oxford–New York 2007–2009

Proklos: In Parmenidem [Commentarius in Parmenidem] (lat.), ⟨ed.⟩ Steel, Carlos: Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, 2 tomes (mit fortlaufender Paginierung), Leuven 1982–1985

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨tr.⟩ Bartholomai, Rainer: Kommentar zu Platons Parmenides 141 E – 142 A, Sankt Augustin ^{2}2002 (^{1}1990)

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨tr.⟩ Zekl, Hans Günter: Proklos Diadochos. Kommentar zum platonischen Parmenides, Würzburg 2010

Przyluski, Jean / Lamotte, Étienne: Buddhisme et Upaniṣad (1932), in: Lamotte, Étienne: Opera Indologica, Louvain-la-Neuve–Paris 2004, 173–201

Puligandla, Ramakrishna: Fundamentals of Indian Philosophy, Lanham–New York–London 1985 (^{1}1975)

Puligandla, Ramakrishna: How Does Nāgārjuna Establish the Relativity of All Views?, in: Mahā Bodhi 81 (1973), Colombo, 157–164

Puligandla, Ramakrishna: Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge (An Analytical Interpretation), Lanham–New York–London ^{1}1985

Puligandla, Ramakrishna: Pratītya-Samutpāda of Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions, in: Mahā Bodhi 80 (1972), Colombo, 390–395

Puligandla, Ramakrishna: Reality and Mysticism. Perspectives in the Upaniṣads, New Delhi 1997

Randle, Herbert N.: Indian Logic in the Early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of Other Schools, New Delhi 1976 (Nachdr. d. Ausg. London ^{1}1930; Dissertation Oxford 1900)

Redbeard, Ragnar: Might is Right or The Survival of the Fittest, Brooklyn/NY 2004 ([1]1890)

Reding, Jean-Paul: Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois, Bern 1985

Rieman, Fred: Kung-sun Lung, Designated Things, and Logic, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu/HI, 305–319

Rhys Davids, Caroline Augusta Foley: The Milinda-Questions. An Inquiry into its Place in History of Buddhism with a Theory as to its Author, London 1930

Risse, Wilhelm: Dialektik I., in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde., Basel 1971–2007, 2.164–167

Robins, Dan: Mass Nouns and Count Nouns in Classical Chinese, in: Early China 25 (2000), Cambridge, 147–184

Robinson, Thomas M.: The Dissoi Logoi and Early Greek Scepticism, in: ⟨ed.⟩ Popkin, Richard H.: Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue, Dordrecht–Boston–London 1996, 27–36

Russell, Bertrand: Introduction to Mathematical Philosophy, London 1948 (reprint of [2]1920; [1]1919)

Russell, Bertrand: Mysticism and Logic and Other Essays, London [2]1959 (11[th] impression; [2]1917; [1]1910)

Russell, Bertrand: The Collected Papers of Bertrand Russell, Vols. 1–15, 21, 28–29, ⟨edd.⟩ Blackwell, Kenneth et al., London et al. 1983–noch andauernd

Saṃyutta-Nikāya: ⟨ed.⟩ Feer, Léon M., 6 Vols.; Vol. 6: Indexes by Rhys Davids, C. A. F., London 1884–1904

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra (skr./tib.), ⟨ed.⟩ Bhattacharya, Vidhushekhara, Calcutta 1960

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨ed./tr.⟩ Sharma, Parmananda: Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition Based on Prajñākaramati's Pañjikā (skr./engl.), 2 vols. mit durchlaufender Paginierung, New Delhi [1]1990

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨tr.⟩ Steinkellner, Ernst: Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrgedicht des Mahāyāna, München [2]1989 ([1]1981)

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨ed.⟩ Vaidya, P. L.: Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañcikā of Prajñākaramati, Darbhanga 1960

Schayer, Stanisław: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI), W Krakowie 1931

Schayer, Stanisław: O filozofowaniu Hindusów. Artykuły vybrane (On Philosophizing of the Hindus. Selected Papers), ⟨ed.⟩ Mejor, Marek, Warszawa 1988, 383–409

Schleichert, Hubert: Gong Sun Long. Ein antiker sprachtheoretischer Text aus China, in: Conceptus 13 (1979), Innsbruck, 3–22

Schopenhauer, Arthur: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, Bde. 1–6, 9–11, 13–16, ⟨edd.⟩ Deussen, Paul et al., München 1911–1942

Sextos Empeirikos: Des Sextus Empiricus Pyrrhonëische Grundzüge, ⟨tr.⟩ Pappenheim, Eugen, Leipzig 1877

Sextos Empeirikos: Gegen die Dogmatiker. Adversus mathematicos libri 7–11 ⟨tr.⟩ Flückiger, Hansueli, Sankt Augustin 1998

Sextos Empeirikos: Gegen die Wissenschaftler. Buch 1–6 ⟨tr.⟩ Jürß, Fritz, Würzburg 2001

Sextos Empeirikos: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, ⟨tr.⟩ Hossenfelder, Malte, Frankfurt/M. [1]1985

Sextos Empeirikos: Pyrrhoneion hypotyposeon / Adversus mathematicos, ⟨ed./tr.⟩ Bury, Robert Gregg: Sextus Empiricus in four Volumes (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1976–1983 (repr. of 1933)

Shastri, Jagadish Lal ⟨ed.⟩: Upaniṣatsaṃgrahaḥ, Delhi et al. [2]1980 ([1]1970)

Sheldrake, Rupert: Der Wissenschaftswahn. Warum der Materialismus ausgedient hat, München 2012 (engl. Originalausg.: The Science Delusion, London 2012)

Sheldrake, Rupert: The Science Delusion. *Freeing the Spirit of Enquiry*, London 2012 (Hardcover-Ausg. von idem, Science Set Free, New York 2012)

Simplikios, In Aristotelis Categorias Commentaria, ⟨ed.⟩ Kalbfleisch, Carolus, Berolini 1907

Simplikios, In Aristotelis Physicorum Commentaria, 2 Halbbde., ⟨ed.⟩ Diels, Hermannus, Berlin 1882–1885

Simplikios, ⟨tr.⟩ Huby, Pamela / Taylor, Christopher Charles Winston: Simplicius On Aristotle Physics 1.3–4, London 2011

Solomon, Bernard S.: On the School of Names in Ancient China, Sankt Augustin 2013

Solomon, Esther A.: Indian Dialectics. Methods of Philosophical Discussion, 2 Vols., Ahmedabad/India 1976–1978

Solomon, Esther A.: Scepticism or Faith and Mysticism. A Comparative Study of Tattvopaplavasiṁha and Khaṇḍanakhaṇḍakhādya with a Short Introductory Account of Western and Indian Philosophy from This Point of View, in: Journal of the Oriental Institute 8 (1959), Baroda/India, 219–233, 349–368

Sprague, Rosamond Kent: Dissoi Logoi or Dialexeis, in: Mind, New. Ser. 77 (1968), Oxford, 155–167

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ Drâvida, Lakshmana Sâstrî / Jha, Ganganatha: Srî Harsha's Khandanakhandakhâdya, with Extracts from the Commentaries of 'khandanaphakkikávibhajana' (vidyâsâgari) of Ânandapurna with Extracts from the Commentaries of Chitsukha, Śankara Miśra and Raghunátha, Chowkhamba edition, Varanasi/India 1914 (1904–1914)

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, 2 Vols., ⟨tr.⟩ Jha, Ganganatha, Delhi ^{2}1986 (^{1}1911–1918)

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ Shastri, Krishna Pantha / Vaijapurakara, Govinda Narahari, ⟨tr.⟩ Śukla, Caṇḍīprasāda: Kavitārkikacūḍāmaṇi-Śrīharṣapraṇītam (skr./hindi), Varanasi/India 1961

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨ed.⟩ Solomon, Esther A.: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa with the Śiṣyahitaiṣiṇī Ṭīkā of Anubhūtisvarūpācārya, Ahmedabad/India 1990

Stcherbatsky, Theodore I.: Buddhist Logic, 2 Vols., New Delhi 1984 (Leningrad [1]1930–1932)

Stcherbatsky, Theodore I.: The Conception of Buddhist Nirvāṇa (With Sanskrit Text of Madhyamaka-Kārikā [⟨ed./tr.⟩ Chap. 1 & 25 (skr./engl.)]). With Comprehensive Analysis & Introduction by Jaideva Singh, Delhi et al. [2]1978 (revised & enlarged; 1st Indian ed. 1968; Leningrad [1]1927)

Strobel, Benedikt: 45: Idee/Ideenkritik/Dritter Mensch, in: ⟨edd.⟩ Horn, Christoph / Müller, Jörn / Söder, Joachim: Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart [2]s.a. [2017] (aktualisiert und erweitert; [1]2009)

Sturm, Hans P.: Absolute Grunddisjunktion und Hypostasen. Das Vierphasen Schema des Wissens bei J. G. Fichte und Plotin, in: Fichte Studien 22 (2003), Amsterdam–New York, 37–47

Sturm, Hans P.: Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-4, Widerspiegelung des Geistes II/4, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antikphilosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-6, Widerspiegelung des Geistes II/6, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 4, 1. Digital-Edition (des Werkes mit dem Titel: Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Freiburg/Br.–München [1]2002), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Buchbesprechung: Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), Freiburg–München, 431d–438d

Sturm, Hans P.: Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *Dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物, Tetralogie Reflexionsstrukturelle

Transkultural–Philosophie 3/2-7, Widerspiegelung des Geistes II/7, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2019)

Sturm, Hans P.: Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re–flexion, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1, Widerspiegelung des Geistes I, 1. Digital-Edition (der vollständig überarbeiteten, verbesserten, präzisierten und stark erweiterten Auflage mit leicht verändertem Titel von Augsburg [2]2014; Augsburg [1]2004: Die vier Stadien der Ent–Setzung), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-5, Widerspiegelung des Geistes II/5, 1. Digital-Edition Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-1, Widerspiegelung des Geistes II/1, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Ethische Evokationen der Sophistik. Sokrates und die Aufklärung der Protagoreischen Widerspruchsunmöglichkeit, in: ⟨edd.⟩ Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro: Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, Würzburg 1998, 125–146

Sturm, Hans P.: »Im Anfang war … ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-3, Widerspiegelung des Geistes II/3, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2017)

Sturm, Hans P.: Leere im Herzen. Zur vierfachen ontologischen Unbestimmbarkeit in der antiken indischen und griechischen

Philosophie, in: Hōrin. Comparative Studies in Japanese Culture 6 (1999), München, 113–138

Sturm, Hans P.: Leerheit gleich Gelassenheit, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000), Würzburg, 247–258

Sturm, Hans P.: Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-2, Widerspiegelung des Geistes II/2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Rasplinue svijeta i pravo na znanje. Budistička misao kod Schellinga?, in: Filozofska istraživanja 50 (1993), Zagreb, 609–622

Sturm, Hans P.: Tetralogos – Ein erster Versuch. Die vier Positionen der Aussage und die vier Glieder des Geistes in der Mâ*nd*ûkya Upani*s*ad und der ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus, in: ⟨edd.⟩ Schneider, Notger / Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter: Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 9, Amsterdam–Atlanta 1998, 85–98

Sturm, Hans P.: Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China), Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2021)

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken, 1. Digital-Edition (des ersten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken, 1. Digital-Edition (des zweiten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: "Yoking" or Yoga in the Philosophy of Plato, in: ⟨edd.⟩ Hoffman, Frank J. / Mishra, Godabarisha (with Montalvo, David): Breaking Barriers. Essays in Asian and Comparative Philosophy in Honor of Ramakrishna Puligandla, Fremont/CA 2003, 237–252

Taimni, Iqbal Kishen → Patañjali

Tarán, Leonardo: Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981

Thompson, Kirill Ole: When a "White Horse" is not a "Horse", in: Philosophy East and West 45 (1995), Honolulu/HI, 481–499

Tsöndrü, Mabja Jangchub: Ornament of Reason. The Great Commentary to Nāgārjuna's Root of the Middle Way, ⟨tr.⟩ Dharmachakra Translation Committee, Ithaca/NY 2011

Tson-kha-pa (Rje Tsong Khapa): Rtsa she ṭik chen rigs pa'i rgya mtsho, ⟨tr.⟩ Ngawang Samten, Geshe / Garfield, Jay L.: Ocean of Reasoning. *A Great Commentary on Nāgārjuna's* Mūlamadhyamakakārikā, Oxford–New York et al. 2006

Vassiliades, Demetrios Th.: The Greeks in India. A Survey in Philosophical Unterstanding, New Delhi 2000

Vetter, Tilmann E.: Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart indischer und christlicher Religion, Wien 1982, 87–108

Vierheller, Ernstjoachim: Object Language and Metalanguage in the Gongsun-long-zi, in: Journal of Chinese Philosophy 20 (1993), Honolulu/HI, 181–209

Wagner, Gustav Friedrich: Schopenhauer-Register, ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, Stuttgart–Bad Cannstatt ^{2}1960 (Karlsruhe ^{1}1909)

Wahl, Jean André: Étude sur le Parménide de Platon, Paris ^{4}1951 (^{1}1900)

Walach, Harald: Methodenlehre für Anfänger, Online Tutorial in (bisher) 22 Teilen, https://harald-walach.de/methodenlehre-fuer-anfaenger/?print=pdf (Stand: 18. 07. 2020)

Walde, Alois: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 3 Bde., ⟨ed.⟩ Pokorny, Julius, Berlin–Leipzig [2]1973 ([1]1927–1932)

Wayman, Alex: The Gait (gati) and the Path (mārga) – Reflections on the Horizontal, in: Journal of the American Oriental Society 105 (1985), New Haven, 579–588

Wayman, Alex: Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays, Delhi 1997

Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Tragweite der Wissenschaft, 6. Auflage mit dem bisher unveröffentlichten 2. Teil, Stuttgart [6]1990

Westerhoff, Jan: Nāgārjuna's Arguments on Motion Revisited, in: Journal of Indian Philosophy 36 (2008), Dordrecht et al., 455–479

Wilhelm, Richard: Chinesische Philosophie. Eine Einführung, Wiesbaden [2]2007 (Breslau [1]1929)

Winslade, William J.: Russell's Theory of Relations, in: ⟨ed.⟩ Klemke, Elmer D.: Essays on Bertrand Russell, Urbana/IL 1970, 81–101

Xúnzǐ: ⟨tr.⟩ Hutton, Eric L.: 荀子 Xunzi. The Complete Text, Princeton/NJ 2014

Xúnzǐ: ⟨tr.⟩ Knoblock, John: Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works, 3 Vols., Stanford/CA 1988–1994

Xúnzǐ: ⟨ed.⟩ Sìkù Quánshū Huìyào, 20 Kapitel in 5 Bdn., Shanghai s.a.

Yīn Wénzǐ: ⟨ed.⟩ Project Gutenberg, EBook #27017, October 24, 2008, https://ia800306.us.archive.org/34/items/pgcommunitytexts27017gut/27017-0.txt (Stand: 18. 01. 2020)

Yīn Wénzǐ: ⟨ed.⟩ Shǒu-shān-ǧé-cóng-shū běn, Jīn-dìng Sìku Quánshū dī-yào: Yùzǐ / Yīn Wénzǐ / Shènzǐ / Gōngsūn Lóngzǐ rén-wú-zhì, s.l. s.a.

Yīn Wénzǐ: ⟨ed.⟩ Xú Zhōng-liàng: Xīn-yì Yīn Wén-zǐ, Táiběi shì 1996 (Kolumnen des Quellentexts jeweils mit Zhù-yīn-fú-hào Mandarin-Lautschrift versehen)

Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Bde. in 6 Tln., Leipzig 1919–1923 (4.–6. Aufl.; spätere Auflagen sind Nachdrucke davon)

Zhèng-tǒng-dào-zàng: Hánfēn-lóu-Reprint, 1120 Faszikel, ⟨ed.⟩ Shāngwù Yìnshūguǎn, Shanghai [1]1923–1926 (Reprint-Neuausgaben verschiedener Verlage mit unterschiedlichen Bandzahlen und Paginierungen: 1963, 1977, 1986; 1988 → Dào-zàng)

Zhōng-huá-dào-zàng: ⟨edd.⟩ Zhāng Jì-yǔ et al., 49 Bde., ⟨coll.⟩ Chinese Daoist Association, Huá-xià-chū-bǎn-shè, Beijing 2004

Zhuāngzǐ: Chuang-tse. Die Welt [= Buch 33 des Zhuangzi]. Chinesisch und deutsch, ⟨edd./trr.⟩ Albert, Karl / Hua Xue, Dettelbach 1996

Zhuāngzǐ: Nán-huá-zhēn-jīng, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute: Zhuāngzǐ-yǐndé, A Concordance to Chuang Tzu, Sinological Index Series, Supplement No. 20, Taipei 1966 (reprint of [1]1947)

Zhuāngzǐ: Nán-huá-zhēn-jīng, ⟨tr.⟩ Mair, Victor H.: Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu, Honolulu/HI 1998 ([1]1994)

Zhuāngzǐ: Nán-huá-zhēn-jīng, ⟨tr.⟩ Watson, Burton: The Complete Works of Chuang Tzu, New York–London 1968

Zhuāngzǐ-jí-shì, ⟨edd.⟩ Guō Qìng-fān / Wáng Xiào-yù, 3 Bde. mit durchlaufender Paginierung, Beijing 2010, Zhōng-huá-shū-jú (Reprint d. Ausg. 1961)

Namensregister

Enthält Namen von Autoren, Kompilatoren, Editoren, Übersetzern, historischen und mythischen Persönlichkeiten und von ohne Verfassernamen überlieferten Quellenschriften (nicht von Buch- und Werktiteln)

A

Abhidharma-mahā-vibhāṣa-śāstra 193

Achilles 137-138, 177

Advaita, Advaitin 113, 119, 214, 234, 241, 243

Agrippa (Skeptiker) 220-221, 324

Albert 253, 259

Alexandros Aphrodisias 237

Alexander der Große 63

Alexandros Aphrodisias 108

Allinson 257

Alston 285

Anālayo 155

Annas 56, 221

Antisthenes 84-86, 93, 113, 128, 183, 270, 274-276

Apte 176

Aristokles 38, 221, 227

Aristoteles 21-22, 27, 53, 58, 61, 63-64, 77, 80-81, 83-85, 87, 94, 96-99, 101, 104-105, 111-112, 120-121, 123-124, 139, 185-186, 192, 204, 221, 263, 274, 291-293, 318, 324

Armstrong 226

Arnold 178

B

Back 194

Balcerowicz 235

Bareau 177

Barnes 56, 221

Belvalkar 154

Benavides 68

Benická 292

Bernardakis 90

Bett 94

Bhattacharya, K. 177, 181-182, 191, 193, 196, 220, 223, 242

Bhattacharya, V. 223

Blau 34, 128, 129, 135, 139-140

Bohr 109-112, 178, 271, 288

Bonsiepen 162, 215

Borges 40-41, 131, 139, 177

Bosanquet 272

Bradley 7, 79, 99-102, 113-115, 117-120, 122-123, 126, 139, 141, 143, 146, 182, 192, 231, 237

Bréhier 93

Brunschvicg 78

Buchheim 58, 183

Buddha 110-112, 135, 156, 158

Buddhismus, Buddhist, buddhistisch 11-12, 29, 30, 40, 42, 45-46, 65, 67, 75,

79, 113, 151, 155-158, 161-164, 168, 190-192, 205, 210, 217, 220, 231, 234, 241, 247, 261, 285-287, 292, 294

Bugault 178-179, 184

Burkert 22, 73

Burnet 14

Bury 195

Busse 77

Butzenberger 263

C

Candrakīrti 190-191, 193, 195-196, 223

Cantor 132

Capra 110

Carpenter 157

Chai 255

Chan Wing-tsit 262

Chāndogya-Upaniṣad 219-220

Chang Tsung-tung 260, 279

Cheng Chung-ying 262

Chiesara 38, 221, 227

Chung 253

Cicero 22, 73

Cornford 192

Cusanus 65-67, 256

D

Dahlmann 154

Daoismus, Daoisten, daoistisch 14, 26, 66, 75, 217, 253, 262

Dasgupta 113, 182

de Jong 175, 201, 222, 230

De Lacy 90

De Reu 262

Dèng Xī 251-252, 260

Derrida 106

Dhammajoti 192

Diels 77, 84-85, 96, 127, 131, 153, 185, 192, 270, 276

Dīgha-Nikāya 157

Dillon 132, 309

Dilworth 63

Diodoros Kronos 177, 185-189, 195

Diogenes Laërtios 21, 77, 83-84, 91, 95, 103-104, 221-222, 235, 276

Döring 38, 90, 93, 95-96, 103-104, 185-188, 237, 287-288

Dooley 108

Drâvida 214, 242, 244-246

Dürr 74

Dumitriu 128

E

Eckhart 371

Eigler 14

Einarson 90

Einstein 111

Eisler 221

Eleaten, eleatisch 21, 60, 75, 85, 92, 113, 133, 260, 276

Elias 77

Engels 153

Epikouros 92

Euboulides 288

Eukleides 95

Eusebeios 38, 77, 221, 227

Evangeliou 21, 103, 124, 290

F

Fatone 62
Feer 165
Féng Yì 278
Feyerabend 147
Fichte 16, 19-20, 33, 106, 197
Filliozat 26
Fine 108
Flückiger 195
Forke 251, 260-262, 274, 278-280
Fränkel 186, 287
Franco 236, 238-239
Franke 269
Fraser 307
Frege 204
Frisk 79
von Fritz 133
Fuchs 130
Fung Yu-lan 251, 260, 262, 320-321

G

Gaiser 25
Gangadean 8, 48, 74, 141, 147, 180, 204-206, 209, 211-212, 321
Garniron 163
Gellius 221
Georges 232
Glockner 163
Gödel 143
Göschel 47
Goethe 123
Gokhale 241
Gomperz 103
Gōng-sūn Lóng 9, 79, 252-253, 260-261, 267-269, 273-287, 289-290, 293-297, 299-301, 303-308, 310, 312-315, 319-320
Gorgias 58-60, 113, 183, 186, 270, 274, 289
Graham 262, 271, 280, 283, 286, 294-295, 297, 307-308, 310, 316
Granoff 214, 242
Grayeff 124
Gronewald 77
Grote 105, 112, 274
Grotsch 163
Guō Qìng-fān 256, 277
Guō Xiàng 255-256
Guthrie 275

H

Halfwassen 25, 65, 69
Hansen 307-308
Harbsmeier 307
Harder 226
Harlfinger 108
Hasurkar 243
Hayduck 108, 237
Hecker 159
Heede 162, 215
Hegel 21, 27, 68, 162-163, 213, 215-216
Heidegger 85
Heisenberg 111-112
Henry 81, 225
Herakleitos 85, 140
Hindu, hinduistisch 45, 156, 234, 241
Hippias 284
Homer 25

Hopkins 178
Horner 166
Hoyer 44
Hu Shih 260, 279, 286
Hua Xue 253, 259
Huáinánzǐ 277-278, 287, 301
Hubina 292
Huby 96
Huì Shī 252-253, 261, 278-279, 283-285, 288-289
Hutton 277

I

Im 301
Ingalls 181
Ingardia 118-119
Isokrates 83
Ivanhoe 253
Izutsu 256-257

J

Jaeschke 163
Jaina 155-156
James 137-138
Janáček 55, 153-154
Jaspers 116, 151
Jayarāśi 8, 234-236, 238-241
Jayatilleke 155
Jha, G. 214, 241-242, 244-246
Jha, V. N. 236, 238-239
Johnston 279

K

Kajus 272
Kalbfleisch 275
Kalckar 111
Kallias 104
Kaltwasser 91
Kandel 262, 277, 283, 295
Kant 36, 44, 77, 110, 160-163, 206, 210, 214, 221
Kao Kung-yi 262
Kiellberg 253
Kloesel 100
Knechtges 252
Knoblock 277
Kohn 253
Kolotes 88, 90, 92
Konfuzianisten, konfuzianistisch 254, 256, 264
Kǒngfūzǐ (Konfuzius) 111-112, 264
Koriskos 104, 274
Kou Pao-koh 299
Kranz 77, 84-85, 127, 131, 153, 185, 192, 270, 276
Kratylos 81
Kuhn 147
Kung 105
Kyniker, Kynismus 84, 86, 128, 139-140, 270, 274

L

Laks 58, 77, 154, 270
Lamotte 26
Lang 243
Laṅkāvatārasūtra 242, 247
Lǎozǐ 110-112
Lauth 216
Le Blanc 278

Leibniz 132
LeValley 63-64, 156
Liddell 22
Lienemann 108
Lièzǐ 286
Lin Yu-tang 256-257
Lindtner 175, 178, 201, 222, 230
Liú Ān 278
Liú Wén-diăn 278
Long 81, 92
Lucas 262
Lǔ Huì-qīng 257
Luetchford 176
Luhmann 55, 130
Lykophron 85, 183, 195

M

Mabbett 178
MacKenna 226
Madhyamaka, Mādhyamika 12, 29, 46, 60, 63, 66, 113, 148, 163, 193, 197, 223, 231, 241-242, 247, 285
Mahābhārata 154
Mahāvīra 158
Mahāyāna 12, 29, 113, 198, 205, 234
Mair 40
Major 278
Mall 127
Mansfeld 85, 132, 185, 192
Marx 27, 153, 216
Masson-Oursel 252-253, 269-270
Mathieu 278
May 195
McEvilley 17, 50, 59-60, 152, 222
Megariker, megarisch 38, 64, 75, 81, 86, 92-96, 101-103, 123, 180, 185, 237, 270, 274-275, 288, 318
Mehta 236, 238-239
Melissos 38
Mendelssohn 221
Menedemos 91, 183
Mey 262, 273, 281, 283, 285, 318
Milinda (Menandros) 163, 165
Milindapañha 160, 164-165
Mills 221, 241
Moerbeke 69
Mohisten, mohistisch 254, 280, 316, 317
Molinelli 154
More 162
Moritz 260, 279
Moser 121
Most 58, 77, 154, 270
Mòzǐ 279
Müller 24
Mukerji 113
Muller 91, 96, 185, 187-188
Murti 113, 178, 231, 243

N

Nāgārjuna 8, 11, 65, 79, 156, 162, 167, 175-180, 182, 185, 194-195, 197, 201-202, 205, 207, 209, 212, 222-223, 226, 230-231, 234, 241-242, 247, 285, 289, 321
Nāgasena 164-165
Newton 132
Nietzsche 35, 142
Norlin 83
Nyanaponika 159, 166

Nyanatiloka 166

Nyāya 242

Nyāya-Vaiśeṣika 243

O

Obenchain 262

Oehler 271

Oesterle 142

P

Pais 109-110

Palamedes 276

Pāli-Kanon 155

Pape 100

Parikh 235-236, 238-239

Parmenides 38, 60, 85, 139-140, 184

Pascal 77-78, 161

Patañjali 25-26

Paul 263

Peirce 100

Penelope 50, 73

Peripatos, Peripatetiker, peripatetisch 60, 99, 123-124

Perleberg 260, 262, 268, 282, 295-297, 303-307, 312-315

Perrin 153

Philon 221

Piétra 262, 269, 275, 284, 289

Planck 141, 146

Platon 5, 14, 19, 21-26, 27, 34, 39-40, 52, 54, 57-59, 61-64, 66-69, 76-79, 81-83, 86-87, 90, 95, 106, 110, 112, 116, 119, 126-127, 140-141, 183-184, 186, 206-207, 224, 252, 258, 265, 270, 274-276, 284-285, 300, 309, 320, 325

(Neu-)Platonismus, (Neu-)Platoniker, (neu-)platonistisch 19, 23, 33, 39, 57, 58, 62, 65-66, 68, 75, 81, 92, 119, 185, 217, 224, 309

Plotinos 81, 224-225

Ploutarchos 90, 92, 153, 221

Popper 324

Prince 84, 275

Prodikos 270, 289

Proklos 69, 131, 309

Protagoras 76-78, 81, 83-84, 86, 127, 153, 161, 183, 270, 276, 284

Przyluski 26

Puligandla 37, 56, 143-144, 147

Pyrrhon 94

Pyrrhoneer, pyrrhoneisch 47, 66, 77, 153-154, 186, 221, 227, 324

Pythagoreer 39

Q

Qiáo Huà 278

R

Rackham 73

Randle 62

Redbeard 47

Reding 260, 262, 270

Rhys Davids, C. A. F. 164

Rhys Davids, T. W. 157, 166

Rieman 262

Risse 24

Robinet 259

Robins 307

Robinson 154

Russell 7, 40-41, 48, 101, 103, 113, 115, 118, 121-124, 126, 128, 135-138, 187

S

Sāṃkhya 242

Saṃyutta-Nikāya 165

Sanghavi 235-236, 238-239

Sañjaya 155-159

Śaṅkara 46, 119, 156, 247, 285

Śāntideva 223

Schleichert 262, 281

Schopenhauer 28, 47, 68, 215-216, 221, 273

Schrödinger 46

Schwyzer 81, 225

Scott 22

Sextos Empeirikos 42, 47, 55, 58, 76-77, 106, 110, 112, 139, 148, 154, 162, 186-190, 194-195, 202, 220, 222

Sharma, P. 223

Shastri, J. L. 219

Shastri, K. P. 214, 242, 244-246

Sheldrake 42, 45

Śīlāṅka 155

Simplikios 96, 131, 274, 275

Sokrates 52, 77, 80, 83, 87, 90, 92, 96, 111-112, 187-189, 194, 269, 274, 284, 309

Solomon, B. S. 260

Solomon, E. A. 152, 214, 235-236, 238-242, 244-246

Sophistik, Sophist(en), sophistisch 21, 27, 30, 58, 76-77, 80-81, 87-88, 112-113, 127, 139-140, 152, 154, 180, 196, 251-252, 259,-260, 262, 267, 269, 270, 274, 277, 284-286, 288-289, 293, 299, 302, 307, 321, 323

Speusippos 53-54, 56, 70-71, 183

Spinoza, Spinozismus 111-112, 216

Sprague 154

Sprung 176

Śrī Harṣa 8, 214, 241-247

Stcherbatsky 163

Steel 69, 131, 309

Stilpon 7, 38, 75, 86-94, 102-103, 120, 139, 183, 235-236, 276, 290, 293

Stoiker 22, 67

Strobel 112

Sturm 13, 17, 19, 21-22, 24, 26, 30, 34-35, 45, 47, 55, 60-62, 67-69, 74, 83, 85, 87, 92-93, 95, 106, 113, 119, 124, 127-130, 135, 141, 144-145, 148, 151, 153, 155, 157, 160-161, 163, 176, 185, 197-198, 211, 213, 217, 221, 223, 232, 254, 256-257, 259, 276, 285, 294, 300, 302, 324

Sukthankar 154

Swain 262

T

Taimni 26

Tāng Jūn 257

Tarán 53

Tarski 128

Taylor 96

Theaitetos 83

Theravāda 160, 162-163

Thompson 262

Trenckner 160, 165

V

Vaidya 154, 191, 193, 195-196, 223

Vaijapurakara 214, 242, 244-246

Vaiśeṣika 192, 242-243
Vallée Poussin 191, 193, 195-196
Van Hook 83
Vassiliades 158
Veda, vedisch 66
Vedānta, Vedāntin, vedāntisch 66, 75, 113, 119, 234, 241
Vetter 242
Vierheller 263
Vijñānavāda, Vijñānavādin 29, 197, 217, 241-242, 247, 285

W

Wagner 221
Wahl 59
Walach 46
Walde 194
Walleser 178
Wáng Xiào-yù 256, 277
Watson 257
Wayman 178
Weber-Brosamer 194
Weischedel 36, 77, 161, 206, 221
von Weizsäcker 111-112, 144
Westerhoff 178
Wicksteed 192
Wilhelm 264, 286
Winslade 122-123

X

Xenophanes 38
Xú Zhōng-liàng 252-253
Xúnzǐ 277

Y

Yáng Bó-jùn 286
Yì-jīng 39
Yīn Wénzǐ 252-253, 284

Z

Zeller 185
Zenon 38, 40, 59-60, 131-136, 139, 177, 180, 182-183, 185-186, 190-192, 276, 287-289, 308-310
Zhuāngzǐ 39, 67, 252-254, 256-261, 277-278, 282-287, 301-302, 311

À-dieu

„Wer dise rede niht enverstât, der enbekümber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glîch enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gôtes âne mittel.“[1]

Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleich ist, so lange soll/wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverdeckte Wahrheit, die da unmittelbar aus dem Herzen Gottes gekommen ist.

[1] Meister Eckhart, Die deutschen Werke 2.506.1-3 (Predigt 52: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum).

Der Autor:

Prof. Dr. Hans P. Sturm
Diplom-Soziologe, Universitätsprofessor für Philosophie und Hochschuldozent für Interkulturelle Philosophie

Forschungsschwerpunkte:
Strukturtheorie der Re–flexion in transkulturaler Anwendung (Metatheorie der Philosophie und methodologische Grundlegung der kulturüberschreitenden Philo-Sophie); Rekonstruktion und Restitution der Philo-Sophie gemäß den drei bekannten Stiftertraditionen Griechenland, Indien, China

Außerakademische philo-sophische Aktivität:
Mitbegründer und Vorstand der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV e.V.)

9 783937 736136

ISBN 978-3-937736-13-6